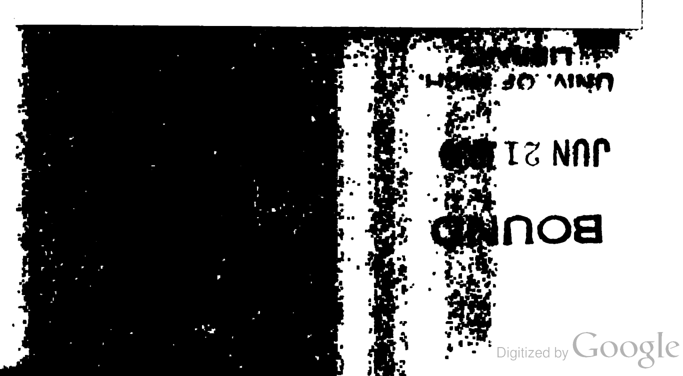
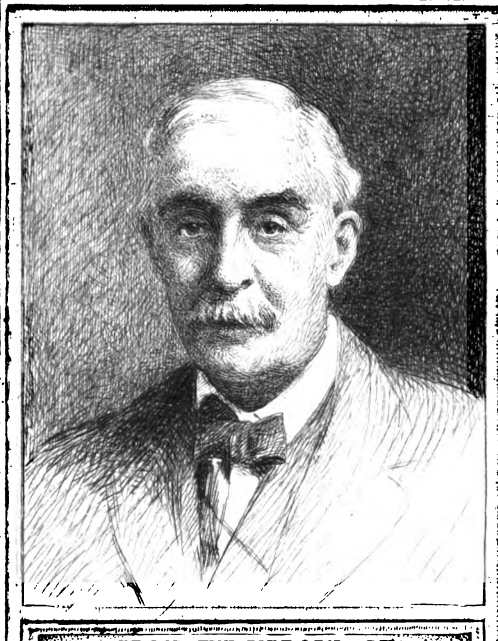






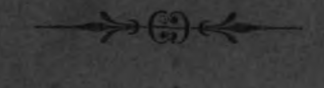
[illegible] del et sc
1938

L'HÉGÉLIANISME ET LA PHILOSOPHIE

PAR

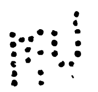
A. VÉRA

DOCTEUR ÈS-LETTRES DE LA FACULTÉ DE PARIS,
ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE,
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ACADÉMIE SCIENTIFICO-LITTÉRAIRE DE MILAN



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE
Rue Saint-André-des-Arts, 41.

MDCCCLXI.



L'HÉGÉLIANISME
ET LA PHILOSOPHIE

A LA MÊME
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE HÉGEL — 1 vol. in-8. . . Fr. 6.

LOGIQUE DE HÉGEL, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel — 2 vol. in-8 » 12.

PROBLÈME DE LA CERTITUDE — 1 vol. in-8 . . . . » 3.

PLATONIS, ARISTOTELIS ET HEGELII DE MEDIO TERMINO DOCTRINA — in-8 . . . . » 1.

INQUIRY INTO SPECULATIVE AND EXPERIMENTAL SCIENCE — in-8. Londres, chez Longman . . . . » 3 50.

HISTORY OF RELIGION AND OF THE CHRISTIAN CHURCH BY BRETSCHNEIDER, TRANSLATED INTO ENGLISH — in-4. Londres chez Longman. » 6.

Pour paraître prochainement, PHILOSOPHIE DE LA NATURE DE HÉGEL, traduite pour la première fois et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

L'HÉGÉLIANISME

ET LA PHILOSOPHIE

PAR



A. VÉRA

DOCTEUR ÈS-LETTRES DE LA FACULTÉ DE PARIS,

ANCIEN PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ACADÉMIE SCIENTIFIQUE LITTÉRAIRE DE MILAN



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

Rue Saint-André-des-Arts, 41.

MDCCCLXI.

Milan, 1861 — Imprimerie de A. Lombardi.

A TERENZIO MAMIANI

Qu'une haute intelligence

Une longue et noble carrière

Consacrée à la liberté, à l'art et à la philosophie

Placent parmi les italiens les plus éminents de notre époque.

Ce livre,

Le premier qu'il a écrit depuis son retour dans sa patrie

Offre

Son dévoué

A. VÉRA.

AVANT-PROPOS

En prenant la plume, je voulais n'écrire que quelques pages et me borner à discuter les objections dirigées par M. Saisset et M. Janet contre la philosophie hégélienne. Mais il s'est trouvé que la discussion m'a entraîné au delà de la limite que je m'étais d'abord marquée, et que ce qui ne devait être qu'une brochure a pris les proportions d'un livre. Comment s'est opérée cette transformation, c'est le livre lui-même qui l'apprendra au lecteur.

On sera peut-être surpris de voir qu'à mesure que j'avance l'encre de ma plume prend une couleur de plus en plus foncée. C'est cependant assez naturel. L'ardeur des combattants s'anime avec le combat. Il y a dans ses adversaires des traits qui échappent lorsqu'on en est éloigné, et qu'on découvre à mesure qu'on s'en approche, et qu'on se prend corps à corps avec eux. Et puis, lorsque pendant le combat de nouveaux adversaires

descendent dans l'arène, il faut redoubler les coups et frapper plus fort, si l'on veut en sortir avec honneur. C'est là ce qui m'est arrivé, et c'est ce qui expliquera pourquoi j'ai trempé ma plume dans une encre de plus en plus foncée. Qu'il me soit cependant permis d'exprimer la confiance que si l'encre de ma plume a par fois une teinte trop noire, elle n'en contient pas moins une bonne dose de la teinte contraire, je veux dire qu'elle est claire aussi.

Milan, le 23 avril 1861.

ERRATA

Pages	7,	*Lignes*	12	par M. Saisset,	*Lisez,*	que M. Saisset
»	»	»	14	en ce sans,	»	en ce sens
»	21	»	3	à ce réjouir,	»	à se réjouir
»	»	»	22	de l'aveu M. Saisset,	»	de l'aveu de M. Saisset
»	25	»	20	le bruit qui fait,	»	le bruit que fait
»	28	»	22	en rien à la nature	»	en rien la nature
»	34	»	14	été délivrée	»	été délivré
»	35	»	6 et 7	l'un	»	l'une
»	36	»	17	communiquée	»	communiqué
»	40	»	31	ameuter	»	ameutez
»	54	»	27	il y a avait	»	il y avait
»	58	»	14	pigmées	»	pygmées
»	60	»	27	il les prenaient	»	il les prenait
»	80	»	23	ne constituent pas	»	ne constitue pas
»	81	»	30	la conçue	»	l'a conçue
»	82	»	1	a établi	»	a établis
»	109	»	15	dans maints endroits	»	dans maint endroit.
»	128	»	25	avais fait	»	avais faits.
»	139	»	26	j'ajouterais	»	j'ajouterai.
»	»	»	37	La Parménide	»	Le Parménide.

CHAPITRE PREMIER.

—

Newton et Hégel.

Dans deux écrits récemment publiés (1) M. Janet et M. Saisset se sont occupés de Hégel, et à cette occasion ils se sont également occupés de mes travaux sur la doctrine et les œuvres de ce philosophe. Pour ce qui me concerne personnellement, je n'ai qu'à les remercier d'avoir bien voulu attirer l'attention sur mes écrits. Mais, pour ce qui concerne le fond même de leurs observations, qu'il me soit permis de dire que je suis loin, fort loin d'en reconnaître la justesse. J'ajouterai même que si leur critique a produit un effet sur moi, ç'a été de me raffermir dans ma conviction, qu'en dehors de l'hégélianisme, ou, pour

(1) *Etudes sur la Dialectique dans Platon et dans Hégel*, par Paul Janet. Paris, chez Ladrange — *Leibnitz et Hégel, d'après de nouveaux documents*, par Emile Saisset. *Revue des Deux Mondes.* (15 décembre 1860).

employer une expression plus indépendante, de l'idéalisme absolu, il n'y a pas de grande et vraie philosophie. Cette impression que la lecture du livre de M. Janet avait déjà laissée dans mon esprit, l'écrit de M. Saisset l'a, pour ainsi dire, doublée. Et c'est ce qui me fait prendre la plume aujourd'hui. Cependant, ce n'est qu'à mon corps défendant que je la prends, d'abord parceque j'ai peu de goût pour la polémique; car quelque modération et quelque tempérament que l'on y mette, on est toujours emporté, même malgré soi, au delà de la limite, et il s'y glisse un ton, ou des expressions qui font croire qu'on obéit plutôt à des préoccupations personnelles qu'à l'amour désintéressé de la vérité. Je me disais ensuite que pour ceux qui ne sont pas initiés à la doctrine hégélienne les observations nécessairement incomplètes que je pourrais présenter dans quelques pages ne les éclaireraient point sur le mérite de la question, et que, par suite de la profondeur et de la complexité de cette doctrine, elles pourraient même produire dans leur esprit une impression contraire à celle que j'aurais voulu y faire naître; tandis que pour ceux qui ont donné une attention sérieuse, soit a cette doctrine, soit a mes travaux, j'avais la confiance qu'ils pourraient trouver par eux-mêmes les arguments propres à éclaircir les difficultés, et à combattre les objections soulevées dans les deux écrits en question. Enfin, il me répugnait d'engager une polémique avec deux hommes auxquels m'unissent les liens d'une vieille confraternité, et pour lesquels je n'ai personnellement que des sentiments de sincère estime et de vraie sympathie. C'est, je dois le dire, un passage de l'écrit

de M. Saisset qui a fait taire ces scrupules, et a mis un terme à mes hésitations. Ce passage le voici. « Suivant lui (Hégel) dit M. Saisset, l'homme est le dernier mot de la nature, et la terre est le séjour nécessaire de l'esprit universel. Cette idolatrie de l'homme est poussée à un tel point que Hégel n'a jamais admis le système de Newton, qui fait de la terre une planète, et qu'il a toujours considéré le système de Ptolémée, qui place la terre au centre, comme plus philosophique. Ceci touche au ridicule. Mais c'est le propre de certains esprits de ne pas s'arrêter devant le ridicule, qui n'est, après tout, que le sourire du sens commun. Aussi bien, tout panthéiste conséquent doit s'étonner que l'homme habite une planète aussi modeste que la terre, et il y a dans le système de Newton une grande leçon pour l'esprit humain. » J'ai dû, je l'avoue lire et relire plusieurs fois ce passage pour m'assurer que mes yeux ne me trompaient pas, et que c'était bien de Hégel, de G. W. F. Hégel, de mon idole (car M. Saisset m'appelle un dévot de ce philosophe, qualification dont je le remercie, et dont je m'honore), et non d'une contrefaçon du véritable Hégel, ou d'un Hégel qui n'existerait que dans la feconde imagination de mon honorable adversaire. Et cet étonnement a été d'autant plus grand que je suis en ce moment occupé à mettre la dernière main à mon travail sur la *philosophie de la Nature* (œuvre originale et profonde, où non seulement les philosophes mais les physiciens eux-mêmes ont beaucoup à apprendre, ainsi que j'espère le démontrer dans ma prochaine publication), que ma pensée en est pour ainsi dire remplie, et que tous les détails des théories hégéliennes sont présents

à mon esprit. Ce qu'il y a de certain c'est que si l'on met ce passage en regard de la théorie hégélienne, la conclusion à laquelle on est forcément conduit est que ce n'est pas au véritable Hégel qu' il peut s'appliquer.

En outre, il me semble qu'en tout état de cause le mot ridicule devrait être employé avec une extrême reserve, mais qu'il faudrait le bannir du vocabulaire lorsqu'il s'agit d'un homme de la taille de Hégel; et surtout, en l'employant, on devrait bien prendre ses précautions pour que le ridicule ne retombât pas sur nous. Où M. Saisset a-t-il trouvé que Hégel rejette le système de Copernic et de Newton, et qu'il nous ramène au vieux système de Ptolémée? Où, dans quel livre a-t-il puisé cette étonnante révélation? Est-ce qu'il l'aurait puisé à la même source d'où l'on tire certains mots qu'on colporte pour tourner en ridicule sa doctrine, comme lorsqu'on lui fait dire qu'il n' y avait qu' un seul disciple qui l'eût compris, lequel ne l'avait pas non plus compris, ou bien lorsqu'on lui fait comparer les étoiles à une efflorescence de la peau? Mais M. Saisset est trop conscientieux et trop sérieux pour aller démander ses renseignements à de pereilles sources. Et cependant sa révélation est encore moins fondée que ces mots qu'on attribue à Hégel (1) En effet, si avant

(1) Et, en effet, si l'on considère le rapport du maître et de l'élève, et la difficulté qu'il y a pour le maître de communiquer sa pensée, et pour l'élève de la saisir, difficulté qui naît de l'imperfection de l'instrument par lequel la pensée peut être communiquée, ainsi que de l'inégalité de l'intelligence du maître et de l'élève, si l'on considère, dis-je, les conditions de ce rapport, on verra que ce mot qu'on attribue à Hégel (qu'il l'ait, d'ail-

de nous la faire, il avait éprouvé quelque doute, et qu'il eût voulu l'éclaircir, comme c'était, je crois, son

leurs, ou qu'il ne l'ait pas prononcé), et qui paraît si étrange aux esprits superficiels, peint au contraire admirablement le rapport du maître et de ses disciples. Ceux-ci, par cela même qu'ils sont ses disciples, ne peuvent pas saisir sa pensée dans toute son étendue et dans toute sa profondeur. Parmi eux il y en a un dont la pensée approche le plus de la pensée du maître, sans cependant pouvoir la saisir complétement. C'est, si puis dire ainsi, le disciple bien aimé. Le génie doit, par la-même qu'il est le génie, être, jusqu'à un certain point, inintelligible. Il n'est pas inintelligible parcequ'il ne s'entend pas lui-même, ou parceque ses pensées sont inintelligibles, puisque le faux lui-même est intelligible, mais parceque ses pensées ne peuvent pas devenir complétement les pensées d'une autre intelligence, du moins pour un temps, car dans la suite des temps elles le deviennent, et elles sont même complétées et dépassées. Est-ce que Platon ne nous enseigne pas, bien que sous une autre forme, la même chose, lorsqu'il nous dit (Rep. L. I, et Timée) que, si la connaissance de la nature divine est difficile, il est non seulement difficile, mais impossible de la communiquer à tous? Et le Christ lui-même ne se plaint-il pas que ses disciples n'entendent pas complétement le sens de son enseignement? — Voy. S. Math. XVI, 9-12, 23, S. Luc, XVIII, 34, S. John XVI, 12-13. — Quant à l'autre mot, il se trouve, il est vrai, dans sa *philosophie de la Nature*, mais lorsqu'on le voit à sa place, et comme résultat d'un système d'idées, il n'est pas moins exact que le précédent, et il exprime très-bien la pensée de Hégel. Ce mot s'applique aux étoiles, mais plus encore à la matière nébuleuse. « Cette expension, ou éruption de lumière *(Licht-Ausschlag)* dit Hégel, *(Phil. de la Nature* § 268, p. 92) doit si peu nous étonner qu'une éruption de la peau dans l'homme, ou qu'un essaim de mouches. » Et, comme, à ce qu'il paraît, cette expression fit du bruit, il y revient plus loin en traitant de la nature organique (§ 341, p. 461). « On colporte, dit-il, dans la ville que j'ai comparé les étoiles à une éruption dans

devoir, il aurait vu que Hégel admet parfaitement la théorie newtonienne du double mouvement de la terre et des planètes, je veux dire, du mouvement autour de leur axe et autour du soleil, et que non-seulement il l'admet, mais qu'il a besoin de l'admettre pour la justification et la démonstration de sa théorie de la terre, puisque, dans sa pensée, une des perfections de la terre consiste en ce qu'elle est douée de ce double mouvement. Il y a, il est vrai, des points sur lesquels il n'est pas d'accord avec Newton, mais ces points ne concernent nullement la révolution de la terre autour du soleil. C'est la manière dont Newton a conçu l'attraction et la pesanteur, c'est l'importance exagérée qu'il a donnée aux mathématiques dans l'explication de la nature, c'est la part véritable qui revient à Kepler dans la découverte des lois du système céleste, et de l'attraction universelle, voilà les points principaux que Hégel a soumis à une nouvelle critique, et sur lesquels il s'écarte de Newton, et de la physique moderne. A-t-il raison, ou a-t-il

un corps organique, où à une infinité de points rouges apparaissant à la surface de la peau, ou à une fourmilière où l'on rencontre cependant déjà la marque de l'intelligence et de la loi, (*worin auch Verstand und Nothwendigkeit ist;* c'est-à-dire, la nécessité de la forme et des rapports, qui n'existe pas encore dans la matière diffuse). Ma pensée est qu'il y a plus de réalité dans l'être concret que dans l'être abstrait, et qu'une simple substance gélatineuse d'où se dégage l'animalité vaut mieux qu'un amas d'étoiles. » Ce qui est parfaitement rationnel, lorsqu'on considère la nature systématiquement. Car, de même qu'il y a plus de réalité dans la matière planétaire, que dans la matière diffuse, de même il y a plus de réalité dans l'animalité, que dans la matière purement planétaire et mécanique.

tort? C'est là une question dont l'examen trouvera naturellement sa place dans mon travail sur la philosophie de la nature, où j'espère établir que sur les points principaux il a raison. Mais en tout cas c'est là une question qui ne concerne nullement le mouvement de la terre autour du soleil. Car ce mouvement, je le répète, est un des points essentiels de sa théorie, bien qu'il y arrive par d'autres déductions, que par la déduction purement mathématique, et fondée sur la proportionnalité des masses. — Quant à l'autre reproche par M. Saisset adresse à Hégel, savoir, qu'il considère la terre comme le plus parfait des corps célestes, ce reproche est fondé en ce sans que telle est en effet l'opinion de Hégel. Mais qu' y a-t-il, je le demande, de si absurde et de si contraire aux lois de la raison dans cette théorie, pour que M. Saisset se soit cru obligé d'invoquer le sourire du bon sens à son secours? Et qu' y a-t-il de commun entre le système de Newton et l'humilité de l'esprit humain? Est-ce qu'il y a plus d'humilité en ce monde depuis qu'on a découvert que la terre tourne autour du soleil? Que la terre tourne autour du soleil, ou que le soleil tourne autour de la terre, que la terre soit la plus parfaite, ou qu'elle soit la moins parfaite des planètes, et des corps célestes, il n' y aura, à sa surface, ni plus ni moins d'orgueil, ni plus ni moins d'ignorance, ni plus ni moins de sottise. C'est parcequ'on se laisse séduire par l'apparence, par l'opinion, par de vieilles habitudes d'esprit, et surtout parcequ'on n'examine pas la question systématiquement que la théorie hégélienne de la perfection de la terre paraît étrange. La terre tourne autour du

soleil, donc elle est moins parfaite que le soleil. Ou bien, la masse du soleil est un certain nombre de millions de fois plus grande que celle de la terre, donc celle-ci vaut moins que le soleil. C'est ainsi que l'on raisonne. Il est évident que ces raisonnements reposent, le premier sur le principe qu'il y a plus de perfection dans l'immobilité que dans le mouvement, et le second sur l'autre principe que la quantité est la mesure de la perfection. Mais d'abord il n'est pas vrai que l'être immobile vaille mieux que l'être qui se meut, ou que l'être qui est doué d'un moindre mouvement, vaille mieux que celui qui est doué d'un plus grand mouvement. Il est des cas où l'immobilité vaut mieux que le mouvement, il en est d'autres, et ils sont les plus nombreux, où le mouvement vaut mieux que l'immobilité, ou qu'un moindre mouvement. On peut même dire qu'en général dans les choses de la nature, et même dans celles de l'esprit, le mouvement est pour nous le signe de la perfection. Un cheval qui l'emporte sur un autre à la course vaut mieux que celui qu'il laisse derrière lui. Nous condamnons la fénéantise et la mollesse, et nous admirons l'activité et l'energie de l'ame et du corps. Un peuple immobile est à nos yeux, et avec raison, une sorte de superfétation dans la grande famille humaine, un membre atrophié d'où la vie s'est retirée, et qui est un obstacle aux progrès de l'humanité, et à l'accomplissement des ses destinées. C'est ce qui fait que Sparte et Athènes, c'est-à-dire, les monuments et les souvenirs laissés par quelques milliers d'hommes qui ne sont plus vivent immortels dans notre pensée, et font, en quelque sorte, partie de nous mêmes, tandis que

nous n'éprouvons que du dédain ou de l'indifférence pour ces vastes agglomérations d'hommes, qu'on appelle l'Inde et la Chine, qui ont précédé la Grèce, et qui lui ont survecu, mais dont la civilisation immobile est pour nous l'image de l'épuisement et de la mort. C'est que la force, la beauté et la perfection ne résident pas seulement dans l'immobilité et dans la masse ou la quantité, mais aussi, et avant tout, dans le mouvement, dans la mesure et la qualité. Un diamant a plus de prix qu'un quartier de roche; c'est du moins ainsi que nous le jugeons; et le général vaut, tout au moins, autant que son armée. La valeur d'un champ n'est pas seulement déterminée par son étendue, mais aussi, et surtout par sa fertilité, c'est-à-dire, par la qualité du sol. Et tel champ plus petit peut de beaucoup l'emporter en valeur sur un champ beaucoup plus grand; de même que la valeur d'une œuvre d'art ne se mesure pas sur ses dimensions; car si nous suivions cette règle dans nos appréciations des œuvres d'art, il foudrait dire que l'art oriental vaut mieux que l'art grec ou chrétien. Enfin alors même qu'on admettrait que c'est la masse du soleil qui est la cause, et la seule cause du mouvement des planètes, ce qui n'est pas demontré — car il y a dans les planètes des mouvements qui ne peuvent pas être expliqués par les attractions solaires; par exemple, l'accélération du mouvement des planètes autour de leur axe à mesure qu'elles s'éloignent du soleil — lors même, dis-je, qu'on admettrait que le mouvement de la terre est dû à la masse du soleil, il ne suit nullement que la terre soit moins parfaite que le soleil. Ce qui constitue la perfection d'un être

c'est ayant tout, je le répète, sa qualité; ce sont, en d'autres termes, ses attributs, ses modes et ses rapports. Plus un être est complexe, et plus il est parfait (1). Le minéral est plus parfait que l'être purement mécanique, l'être organique est plus parfait que le minéral, et l'être vivant est encore plus parfait que l'être purement organique, et l'être le plus parfait, l'*Ens realissimum*, est l'être qui enveloppe tous ces êtres et tous ces modes, ou degrés de l'existence dans son unité. Par conséquent, de ce que la masse du soleil l'emporte sur la masse du globe que nous habitons, l'on n'est nullement fondé à en conclure que le soleil est plus parfait que ce dernier. C'est même à une conclusion contraire que l'on arrive, lorsqu'on étudie la question systématiquement, et qu'on ne se place pas en dehors de la science, en se jettant dans le champ de l'imagination. Car le globe terrestre est un être plus complexe, et partant plus parfait que le soleil. Si sa masse est moindre, et s'il n'est pas lumineux comme lui, il a d'autres, et de plus nombreuses proprietés, qui, par cela-même qu'elles constituent son être, ne se retrouvent pas, et ne peuvent pas se retrouver ailleurs. Dans la nature, c'est-à-dire, dans un système bien ordonné, et dans une œuvre vraiment rationnelle, les êtres ne se répètent pas de tout point, et ils ne peuvent pas se répèter. (2) Car la répétition monotone et identique du même principe, ou de la même propriété dans les diverses sphères de la nature, non

(1) Voy. sur le point mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. VI, § 3.

(2) Conf. mon *Introduction à la Logique de Hégel*. Ch. XI, et mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. IV, § 4.

seulement est contraire à la notion même de système, qui suppose la différence et la variété dans l'unité, mais elle porterait, si elle était possible, le trouble dans le système entier (1). Ainsi la terre possède le double mouvement de rotation et de translation qui est une perfection par lui-même, et par ses rapports avec les autres parties, avec les saisons, l'alternation des jours et des nuits, etc.; elle possède une athmosphère, la solidité, l'opacité, la chaleur, le feu (qu'il ne faut pas confondre avec la lumière) (2), les trois

(1) Ainsi, par exemple, si la terre était un corps lumineux, comme le soleil, ou comme les étoiles, son economie générale en serait bouleversée. Et ceci ne prouve nullement qu'elle est moins parfaite que le soleil, mais bien le contraire. Car cette absence de lumière propre amène en elle le melange, ou la succession de lumière et d'ombre, du jour et de la nuit, et toutes les conséquences concernant le règne végétal et animal qui s' y rattachent.

(2) C'est une question de savoir si le soleil est un corps igné, par cela même qu'il est lumineux. Les deux arguments qui conduisent à penser qu'il est igné sont fondés l'un sur l'expérience et l'analogie, et l'autre sur le principe ordinaire de causalité. Comme dans le globe que nous habitons les corps lumineux sont chauds on en conclut qu'il en doit être de même du soleil et des étoiles. Et comme la chaleur revient, ou augmente avec le retour du soleil sur l'horizon, on en conclut aussi que le soleil est la cause de ce phénomène, et partant que c'est un corps à-la-fois lumineux et incandescent. Kepler s'était posé cette question, et voici comment il y répond : « *Lucis proprium est calor : sydera omnia calefaciunt. De syderum luce claritatis ratio testatur, calorem universorum in minori esse proportione ad calorem unius solis, quam ut ab homine, cujus est certa caloris mensura, uterque simul percipi et judicare possit. De cicindularum lucula tenuissima negare non potes, quin cum calore sit. Vivunt enim et moventur ; hoc autem non sine*

règnes minéral, végétal, animal, etc., et enfin elle est le siège de l'homme et de la pensée, de cet homme

calefactione perficitur. Sed neque putrescentium lignorum lux suo calore destituitur; nam ipsa putredo quidam lentus ignis est. Inest et stirpibus suus calor. » (Paralipomena in Vitell. Astron., pars opticæ 1604. Prop. XXXII, p. 25. Cf. aussi Kepler, Epit. Astron. Copernicanae, 1618, I. I. Lib. I, p. 55). Si l'on examine attentivement ce raisonnement du grand astronome on verra qu'il contient une espèce de pétition de principe. Car ce qu'il faut démontrer c'est précisement que la lumière et la chaleur sont inséparables partout, et absolument, parcequ'elles sont inséparables dans notre globe. Or, tout son raisonnement consiste a dire que les étoiles et le soleil possèdent la chaleur, et qu'ils la possèdent proportionnellement à l'intensité de leur lumière, parceque dans tous les phénomènes qui se produisent dans notre globe, la lumière est accompagnée de chaleur; et il cite, comme exemple, — et cet exemple fait ici toute la force de l'argument — le ver luisant, et le bois pourri, qui, dit-il, contiennent eux aussi du calorique; voulant dire, par-là, qu'ils le contiennent, bien qu'ici l'on ne rencontre pas le rapport ordinaire qui existe entre l'intensité de la lumière et l'intensité de la chaleur. Mais d'abord, on pourrait dire que si le ver et le bois luisants possèdent de la chaleur, c'est parcequ'ils font partie du système terrestre, et qu'ils la possèdent non pas en tant que luisants, mais en tant qu'êtres organiques, par exemple. Ensuite cet exemple va jusqu'à un certain point, contre la consequence qu'on en veut déduire. Car si l'intensité de la chaleur n'est pas proportionelle à celle de la lumière, ainsi que cela a lieu dans le ver et le bois luisants, il suit que les deux phénomènes ont deux sources distinctes, et qu'ils peuvent se produire séparément. En outre, l'expérience nous montre plutôt que le seleil n'est pas un corpe igné, qu'elle ne nous montre qu'il l'est. Car à mesure qu'on s'élève dans les espaces célestes, le froid augmente; et ce devrait être le contraire si le soleil était une source de chaleur. De plus, si l'on se représente la masse immense du soleil comme un corps

et de cette pensée que M. Saisset paraît si effrayé de voir déifiés. Pour moi j'avoue que je ne partage

incandescent, et incandescent proportionnellement à sa masse et à sa lumière, on conçoit difficilement comment les planètes intérieures, Vénus et Mercure, et d'autres planètes plus rapprochées de lui, s'il y en a, comme il peut y en avoir, et surtout certaines comètes, telle que la comète d'Encke, et mieux encore, la grande comète de 1811, pourraient résister à l'action de sa chaleur. On calcule que cette dernière comète, à son périhélie, est 166 fois plus près du soleil que la terre, que le diamètre du soleil y est vu sous un angle de plus de 75.°, et qu'elle y est soumise à une action de la chaleur solaire 27,500 fois plus grande que celle qu'on éprouve sur la terre, c'est-à-dire, à une action capable de fondre et volatiliser la terre. Enfin il faudrait supposer que la substance solaire elle-même fût dans un état perpetuel de fusion, de volatilisation et de renouvellement, ce qui ne saurait se concilier avec la forme fixe et permanente du soleil, et cela en admettant même un noyau intérieur qui ne fût ni lumiueux ni incandescent. — Quant à l'autre argument, savoir que l'apparaition et la durée de la marche du soleil au-dessus de l'horizon ramène et augmente la chaleur, il prouve que le soleil est une des conditions de la production de la chaleur, ou d'une partie de la chaleur de notre globe, mais nullement qu'il est lui-même un corps igné. Il y a des effets, ou des phénomènes (et la plupart des phénomènes sont dans cette condition) qui sont le résultat de l'action combinée de deux forces, ou principes, de telle sorte que ce n'est ni l'un ni l'autre de ces principes, pris séparément, mais tous les deux, pris conjointement, qui sont les principes générateurs de ces phénomènes; et d'un autre côté, par là-meme que le phénomène est le résultat de l'action combinée des deux principes, il y a en lui ce qui ne se trouve pas dans les deux principes. Tel est, par exemple, le rapport de l'enfant avec le père et la mère. L'enfant est autre que le père et la mère, et ceux-ci ne constituent le principe de l'enfant que conjointement. Il en est de même de

pas ses craintes, ou que du moins je ne les partage ni au même degré, ni de la même manière. Mais c'est là un point que j'examinerai dans la suite. Ici pour terminer la question actuelle je répéterai d'abord que c'est systématiquement qu'il faut étudier la nature, comme en général tout autre objet de la connaissance, que si, d'un côté, on ne se pénètre pas fortement de ce principe que la nature est un système, et si, de l'autre, on ne conçoit pas clairement ce que c'est qu'un système, et ce que c'est que connaître systématiquement, il est impossible de se faire une notion claire et exacte de la nature, soit qu'on la considère dans ses parties, soit qu'on la considère dans son unité. C'est par suite de cette absence d'un procédé et d'une connaissance systématiques que l'on confond les différents degrés de la nature, et qu'en se fondant sur les apparences, ou sur des expériences et des analogies incomplètes, et qui souvent même, bien interprétées, conduiraient à une conclusion opposée, on transporte dans une sphère les propriétés et les rapports d'une autre sphère, ou l'on enlève à l'une d'elles celles qui lui appartiennent. La conséquence immédiate de cette transposi-

la lumière solaire et de la terre. On conçoit que la chaleur puisse se dégager du contact de la lumière solaire et de la terre, que ce contact amène d'ailleurs un rapport chimique ou mécanique, ou tous les deux à-la-fois entre les deux termes du rapport, sans que ni la terre, ni la lumière solaire, prises séparement, soient la cause de ce phénomène. En ce cas, la terre et la lumière solaire seraient les conditions, ou les principes potentiels de la chaleur, mais elles ne seraient pas des corps chauds. Je fais abstraction ici, bien entendu, de la chaleur propre de la terre.

tion arbitraire et de cette confusion, c'est de laisser libre carrière au jeu de l'imagination, et à la possibilité indéfinie, qui ici font qu'on enlève à la terre ses propriétés, et qu'on les transporte à volonté dans le soleil ou dans les autres planètes, ou dans les étoiles, tandis qu'on oublie, en même temps, que celui qui se livre à ce travail, et qui peuple ainsi les régions célestes d'êtres, tantôt réels, et tantôt imaginaires c'est l'homme, et l'homme par sa pensée; ce qui devrait suffire pour démontrer que l'homme et la pensée, et la terre qui en est le siège, valent mieux que le soleil et les étoiles. Je quitterai ce sujet en citant un fait qui doit rassurer l'orthodoxie newtonienne de mon honorable adversaire. Il y a trois ou quatre ans — la date précise ne m'est pas présente, car je n'ai pas le livre avec moi — parut en Angleterre un livre intitulé: *Plurality of Worlds* « *Pluralités des Mondes.* » Ce livre fit beaucoup de bruit, du moins en Angleterre. On y soutient précisement la thèse hégélienne, c'est-à-dire, que la terre est la plus parfaite des planètes, et qu'elle seule est habitée; et bien que l'auteur n'arrive pas à la même conclusion par la même voie, car il y arrive plutôt par des arguments tirés de l'observation et de l'expérience, tandis que Hégel y arrive surtout par des déductions idéales et métaphysiques, j'ai cependant mes raisons pour croire que c'est la philosophie de la nature de Hégel qui a suggéré l'idée principale à l'auteur du livre. Mais c'est là un point qui ne concerne pas la question actuelle. Ce livre parut sous le voile de l'anonyme. Ce voile était, je suppose, imposé à l'auteur par sa position, car les préjugés

non-seulement vulgaires, mais scientifiques et réligieux qui entourent cette question, sont aussi nombreux et aussi vivaces en Angleterre qu'ailleurs. Cependant ce voile était si transparent que personne ne se méprit sur le véritable auteur du livre, et que bientôt il n' y eut plus de doute à cet égard. Or, l'auteur de ce livre n'est autre que le Rev. D.r Whewel. Et s'il y en a parmi mes lecteurs à qui ce nom soit inconnu, je lui dirai, que M. Whewell est non seulement un des hommes les plus considérables de l'Angleterre par son savoir et par sa position sociale, que non seulement il est membre de l'église anglicane, et strict newtonien, bien entendu, mais qu'il est le chef du premier collège de l'Université de Cambridge, et, qui plus est, du collège même d'où est sorti Newton, c'est-à-dire, du collège de la Trinité. M. Saisset peut voir par-là que, même aux yeux de l'église newtonienne, ce point de la doctrine de Hégel n'est pas aussi hétérodoxe qu'il a paru le croire. C'est ce qui me suffit aujourd'hui. Car lorsque nons aurons devant nous toutes la pièces du procès, je veux dire, la *Philosophie de la Nature*, non verrons si Hégel est justifié dans les objections qu'il adresse à d'autres points de la théorie newtonienne.

CHAPITRE SECOND.

—

Le bon sens et l'érudition.

M. Saisset en citant un passage de mon *Introduction à la Logique* de Hégel, passage que je reproduirai plus bas, veut bien me féliciter de mon bon sens. Je le remercie du compliment, que je n'ai pas de raison pour ne pas croire sincère. Mais au risque d'être peu poli, et de choquer beaucoup de gens, il faut que je dise que je m'en serais passé fort volontiers. Il y a deux choses pour lesquelles je n'ai jamais eu un goût très-vif. Et l'âge, et l'expérience et la réflexion, loin d'affaiblir cette disposition, n'ont fait que l'affermir. De ces deux choses, l'une est le bon sens, et l'autre l'érudition. J'ai la faiblesse, qu'on l'appelle un égarement d'esprit si l'on veut, de préférer parfois, souvent même, la folie au bon sens, et l'ignorance à l'érudition. Si je les ai ainsi associés dans mon esprit, c'est qu'il y a entre l'érudition et le bon sens une affinité plus intime qu'on ne le croit.

Tous les deux sont épris de l'opinion et de l'apparence. Ce qui les charme, ce qui fait leur délice c'est la lettre, c'est le fait materiel et palpable. Quant à l'esprit, à la libre pensée, et aux principes invisibles et éternels qui animent et engendrent cette lettre et ces faits, ils ne veulent point en entendre parler. Comme l'érudition s'extasie devant un vieux parchemin, ainsi le bon sens, qu'on appelle de l'autre côté de la Manche, le sens commun *(common sense)* s'extasie devant un fait de conscience. Si l'on mettait, d'un côté, un papyre indéchiffrable, avec la momie qu'il enveloppe, et un de ces petits faits de conscience, comme, par exemple, qu'avant d'agir il faut délibérer, et de l'autre, les plus grandes pensées, et les plus grandes découvertes, et Galilée, et Newton, et Platon, et Aristote (je n'y ajouterai pas Hégel, parcequ'à ce qu'il paraît, il n' y a pas de place pour lui parmi ces grands noms) et si l'on donnait à l'érudition et au bon sens le choix d'envoyer les uns ou les autres au bûcher, leur choix ne se ferait pas attendre. Ce n'est pas qu'ils n'aient à leur disposition de grands mots, et de grandes phrases. Comme ils sont épris de l'apparence, ils veulent aussi se donner l'apparence de la science. Ainsi Dieu, la divine Providence, la personnalité divine, la conscience de l'humanité, et même le monde des idées, etc., ce sont là des mots qui ne reviennent jamais plus souvent peut-être que dans la bouche de l'érudition et du bon sens. Mais ce sont les mots, et non la chose. Et si quelqu'un se sentant mal à l'aise dans ce monde des apparences, et de sons vides et trompeurs creuse le mot, et trouve que la chose n'est pas exactement ce que le mot la re-

présente, on crie à l'athéisme, au panthéisme et à je ne sais quelle autre abomination, et on ameute contre lui l'ignorance, la sottise et les préjugés de la foule. Pour moi, ai-je besoin de le dire? ces accusations et ces cris ne m'effraient, ni ne mé touchent. Ce qui me touche, c'est la raison et la science. Et c'est pour cela que j'objecte contre l'érudition et le bon sens. J'aime, ou du moins je crois aimer la liberté et la science, qui est la plus haute liberté; je crois même les aimer par-dessus toutes choses, et je ne vois pas comment l'érudition et le bon sens pourraient me les donner. Quand je tourne mon regard vers la science, que j'en contemple l'objet, et que ma pensée se plonge dans cette harmonie à-la-fois simple et profonde qui en pénètre et en lie toutes les parties, je m'écrie avec l'apôtre, *o altitudo!* Si je m'adresse ensuite au bon sens, et que je l'invoque pour qu'il vienne m'aider dans ce travail, et pour qu'il me prête les ailes, qui doivent m'élever, ou me maintenir dans ces hautes régions, ma vue se trouble, et aux clartés, ou aux lueurs qui illuminaient mon intelligence succède une obscurité profonde. C'est encore pis si je m'adresse à l'érudition. Au moins le bon sens me répond. Il me donne ce qu'il peut. Il me donne des mots, des apparences, de petits faits de conscience, et même des fragments de vérité. Ce n'est pas beaucoup, mais c'est quelque chose. L'erudition, au contraire, ne me donne absolument rien, et elle oppose à mes instances le silence le plus obstiné, le silence du tombeau. Je ne vois pas, en effet, ce qu'elle peut m'apprendre sur les grands problèmes qui font le tourment et le charme de la pensée humaine, sur

Dieu, sur ma nature et sur la nature des choses en général. Si ma pensée n'a pas d'abord appris à se connaître elle-même, et dans, et par la connaissance d'elle-même et de ses lois, n'a pas appris à connaître la nature des choses — deux recherches inséparables, — je ne vois pas trop quelle lumière le passé peut jeter sur ces problèmes, ce passé fût-il une statue de Phidias, ou même le livre de Job, et le Cantique des Cantiques. Il me semble qu'un entretien d'une demi heure avec ma pensée, ou avec les maîtres de ma pensée fait entrer plus de vraie lumière dans mon ame, que de longues années passées à fouiller dans la poussière d'une bibliothèque, ou dans les ossements d'un tombeau. Ce que l'érudition peut tout au plus m'apprendre à ce sujet, c'est, par exemple, que mon Dieu est tout aussi bien un ognon, ou un bœuf, ou un Jupiter tonnant que le Dieu des chrétiens. Aussi tout ce qui me vient de cette double source m'est-il suspect. Lorsque l'érudition et le bon sens me parlent, ou de la divine providence, ou de la personnalité divine, ou d'autres sujets pareils je me défie, je prends mes précautions, et, avant de donner ma confiance, je veux voir s'il n'y a pas là un piège qu'on tend à ma simplicité et à ma bonne foi. Car, il y a dans le son même de ces mots, bon sens, divine providence et personnalité divine, un je ne sais quoi de désharmonieux qui choque mes oreilles. Il me semble comme s'il y avait là des notes discordantes qu'on a violemment unies. Et cette première impression ne fait que se changer en certitude, lorsque je vois le sans façon, si je puis ainsi m'exprimer, avec lequel le bon sens traite la providence,

lorsque je vois, veux-je dire, le bon sens soumettre la providence à toutes ses faiblesses, et à tous ses caprices, l'obliger à ce rejouir et à s'attrister avec lui, à aimer ce qu'il aime, à haïr ce qu'il hait; à telle enseigne qu'il faudrait intervertir les termes de la vieille maxime qui nous apprend que l'homme est fait à l'image de Dieu, et dire que Dieu est fait à l'image de l'homme. Or, j'avoue en toute humilité que cette providence là n'est pas la mienne, et que je n'en veux point. J'ai toujours admiré, à ce sujet, et tâché de prendre pour guide le *credo quia absurdum* du père de l'Église. Comme on le voit, je reste, autant que possible, dans le giron de l'orthodoxie. Cette folie de Tertullien me plaît, et c'est à elle que j'aspire, heureux si une étincelle de sa nature divine venait éclairer et enflammer mon ame! Dans la bouche de Tertullien c'était la folie du christianisme vis-à-vis du bon sens des religions et des sociétés païennes, comme avant le christianisme cette même folie avait inspiré Socrate, Platon et Aristote, et comme après le christianisme elle a inspiré Galilée, et tant d'autres; et puisque de l'aveu M. Saisset lui-même, et en général de ses adversaires, Hégel n'a pas de sens commun, il faut bien que je le place dans la catégorie de ces fous dont je viens de rappeler le nom. Et, je le demande, où en serions-nous sans cette folie? Où en serait-elle cette humanité à laquelle on ne veut accorder d'autre guide, ni d'autre lumière que le bon sens? A l'heure qu'il est, elle adorerait encore les ognons, et les bœufs, et elle verrait toujours le soleil tourner autour de la terre, pour avoir, je suppose, le plaisir qu'un nouveau Josué vînt un jour

lui dire de s'arrêter. Je suis sûr que ni l'humanité, ni les partisans du bon sens eux-mêmes ne s'accomoderaient d'un pareil état de choses. Du reste, cette espèce de folie n'est pas aussi rare qu'on le croit au premier abord. Sans parler d'Alexandre, de César, de Napoléon et d'autres qui sont eux aussi des fous à leur façon, et qu'on pourrait appeler les fous de l'action, tandis qu'on pourrait appeler les autres les fous de la pensée, il arrive un moment où les peuples eux-mêmes s'ennuient de leur bon sens, où ils s'aperçoivent que leur bon sens les leurre et les trompe, et où saisis de ce vertige, de cette folie sublime qui seule fait de grandes choses, de ce souffle divin, de cet esprit du monde qui donne la vue aux aveugles, et qui élève et abaisse les nations, renversent et jettent aux vents leur œuvre même, l'œuvre de leur bon sens, pour lui substituer l'œuvre de la raison, ou pour faire surgir sur ses ruines une vie nouvelle, une vie plus jeune, plus riche et plus vigoureuse. Voilà mes raisons pour le peu de sympathie que m'inspirent l'érudition et le bon sens. Est-ce à dire que je les rejette, ou que je les dédaigne? On se tromperait si l'on m'attribuait une telle pensée. Je tâche de faire la part à toutes choses, car je sais que tout a sa raison d'être, tout à un rôle à jouer dans cette machine si compliquée qu'on appelle l'univers. Je sais qu'une maison est le résultat du travail combiné du manœuvre et de l'architecte, que pour arriver à l'age viril il faut passer par l'enfance, et que la grammaire est le champ où l'intelligence commence à s'exercer et où elle se prepare à ses luttes et à ses triomphes. Aussi je fais moi aussi de l'érudition; pas trop, mais j'en fais. Elle

me charme et m'instruit. Je suis ravi de passer quelques instants avec le vieil Homère, où d'écouter la sagesse de Salomon, ou d'assister aux colloques de Job et du Seigneur. La sagesse de Salomon n'est pas précisément la sagesse que mon maître Hégel m'a enseignée, ni la sagesse, je crois, de César, ou de Napoléon; ces colloques entre Job et le Seigneur troublent un peu, il est vrai, ma raison, qui n'y retrouve pas son Dieu; et, même le vieil Homère, que, par défaut de bon sens, je suppose, je préfère à Job et à Salomon, est loin de me satisfaire complétement. Mais malgré cela, je le répète, je suis ravi de m'entretenir quelques instants avec eux, et de participer ainsi, autant qu'il est en moi, à cette vie universelle qui est le privilège de notre nature. Quant au bon sens, loin de le dédaigner, ou de le regarder de mon haut, je vis, au contraire, avec lui, et dans son royaume. Et il le faut bien, puisqu'il fait partie de ma nature, et que je ne puis pas plus m'en passer, que je ne puis me passer de mes jambes, ou de mon estomac. Je vis donc dans son royaume, c'est-à-dire, dans le royaume des apparences et des illusions, où, par un étrange et fatal renversement des choses, les ombres prennent la place des réalités. J'y vis le moins que je peux, mais j'y vis. Et en y vivant, je fais plus ou moins comme les autres, c'est-à-dire, je me lève et je me couche, je ris et je pleure, je jouis et je souffre, je me moque un peu des sottises de mes semblables, ce qui ne m'empêche pas d'en commettre moi-même, et cela par la simple raison que je suis leur semblable. Comme on le voit, je fais une large part à l'érudition et au bon sens. Mais c'est lorsque le

manœuvre veut prendre la place de l'architecte, ou que le maître d'école se pose en Platon, ou en Démosthène, ou que mon estomac veut remplir les fonctions de ma tête, c'est alors que je regimbe, et que je ne veux point de ces empiétements et de de cette confusion. Et c'est là ce qui me fait chasser du sanctuaire de la science l'érudition et le bon sens. Je veux bien qu'on les pare de bandelettes, comme Platon en parait le poëte qu'il chassait de sa République, je veux même consentir à ce qu'ils se tiennent assis sur le seuil du sanctuarie, comme le tribun se tenait assis sur le seuil du Sénat, mais quant à les admettre dans le lieu saint, je ne puis m'y décider. J'ai peur qu'une fois admis, au lieu de célébrer les saints mystères, au lieu d'être attentifs à la voix du grand prêtre, ils ne s'emparent du sanctuaire, et n'en chassent leurs légitimes possesseurs. Et il me semble que ces craintes sont assez justifiées par ce qui se passe. En France, il faut bien le dire, on a trop encouragé, dans ces derniers temps, ces parasites de la science. C'est si charmant, si gracieux et surtout si aisé que de parler pour ne rien dire, ou à peu près. Cela évite bien de la peine, bien des écueils et des dangers. Lorsqu'on parle au nom du sens commun, on est sûr de ne blesser personne, car tout le monde en a, ou croit en avoir. Lorsqu'on s'entretient avec les morts, ou que ce sont les morts qu'on fait parler, il y a bien moins à craindre que le bien-être et la paix des vivants soient troublés. Eh bien! on est allé si loin dans cette direction, que ceux-là mêmes qui y ont poussé, sont en ce moment débordés. Je suis sûr que M. Saisset et M. Janet

déplorent comme moi cet état de choses, et, dans une certaine mesure, leurs écrits mêmes m'en sont garants. Car quoique nous ne soyons pas d'accord sur bien des points, ainsi qu'on peut déjà le voir, il y a en un sur lequel nous nous donnons la main. C'est que nous avons tous une foi inébranlable dans la raison et la science, c'est que nous croyons qu'il y a une science absolue qui domine toutes les autres, qui éclaire et vivifie l'intelligence et sans laquelle l'intelligence ne se repaît que d'ombres vaines, ne balbutie que de sons inchoérents et vides, et ne s'entend elle-même, ni entend les objets de sa pensée. Sur ce point nous sommes d'accord. C'est quelque chose. C'est même beaucoup. Et peut-être un jour viendra-t-il où nous pourrons nous rencontrer sur ce terrain, et nous donner l'accolade fraternelle dans cet objet commun de nos amours. Quoiqu' il en soit cet état de choses existe, et ils doivent entendre mieux que je ne l'entends — j'ai peur même qu'ils ne l'encouragent un peu — le bruit qui fait autour d'eux l'érudition, et ils doivent la voir lorsqu' elle vient, d'un air dégagé et avec le plus grand sérieux, annoncer au monde cette étonnante découverte, qu'il n' y a point de métaphysique, que cette science souveraine qui jusqu'ici avait été l'aspiration et la marque non-seulement des plus grandes intelligences, mais de l'intelligence et de la nature humaine elle-même, n'est qu'un vain phantôme, je me trompe, qu'elle existe, mais que c'est elle, l'érudition, et que, par conséquent, si l'on désire connaître l'origine, les principes et la nature des êtres, il n'y a qu'à bien disséquer un mot sémitique ou autre, ou qu'a fixer et décrire exacte-

ment et minutieusement le lieu où se rencontrèrent nos premiers parents, et d'autres choses semblables. J'ai voulu essayer de cette méthode, car il faut essayer de tout, et me rappelant, en même temps, un de mes maîtres, Platon, qui compare Socrate à un de ces Silènes qu'on vendait dans Athènes, et dans l'intérieur duquel se cachaient les objets les plus merveilleux, j'ai voulu voir si sous ses dehors étranges et difformes cette doctrine ne cacherait pas, elle aussi, quelque merveilleuse vérité. Je m'aperçois, que je me répète un peu; mais il faut parfois se répéter pour bien expliquer sa pensée. J'ai donc voulu voir ce qu'il y avait dans ce Silène, et je dois dire que, pour moi du moins, le Silène est resté Silène, Silène au dedans, et Silène au dehors. Voulant donner au lecteur une idée des opérations auxquelles je me suis livré à ce sujet, je choisirai un exemple. Prenons trois mots, *Jupiter*, *Jéhovah*, et *Zeus*. Ce sont trois beaux mots. Le Dieu des Grecs, le Dieu des Hébreux et le Dieu des Romains. Maintenant, voici comment je m'y suis pris. Et d'abord, j'ai commencé par interroger ces mots. Mais j'ai vu, à mon grand étonnement, qu'ils ne répondaient à la question que par la question. Jupiter répondait Jupiter, Jéhovah, Jéhovah, et ainsi de suite, c'est-à-dire, ils ne me répondaient pas du tout. Ceci a déjà éveillé mes soupçons, car, s'il ne me répondent pas, me suis-je dit, c'est apparemment qu'ils ne peuvent pas me répondre, et moi qui les interroge, par cela même que je les interroge, j'en sais plus d'eux qu'ils n'en savent eux-mêmes. J'aurais pu m'arrêter, ou arrêter là les auteurs de cette doctrine. Mais comme il ne faut pas être trop strict

avec ses adversaires, j'ai fait une première concession, et j'ai continué ma recherche. Ayant d'abord interrogé, pour ainsi dire, en gros, et séparément chaque mot, j'ai voulu ensuite les interroger en détail et conjointement. Dans ce but je me suis mis a disséquer chaque mot, et à essayer ensuite, comme le chimiste, toute espèce de combinaisons, pour voir si je ne pourrais faire sortir quelque lumière de ces manipulations, et de ces amalgames. Enfin, après avoir essayé de toute espèce de combinaisons, après avoir tourmenté et torturé ces mots de toutes les manières, je suis parvenu à dégager une grande vérité. C'est que ces mots ont une racine commune. Mais ici aussi, et pendant que j'accomplissais ces opérations, cette pensée, qui s'était présentée à mon esprit dès le début, semblait me dire, et avec plus de force encore: toutes ces opérations, ces combinaisons, ces divisions, ces rapprochements, et cette réduction à l'unité, ce ne sont pas ces mots eux-mêmes, mais c'est moi pensée qui les opère, et qui les opère d'après certaines lois, lesquelles sont mes propres lois, de sorte que sans moi, ni mes lois ces mots ou ces lettres ne se seraient pas combinées d'elles-mêmes, mais elles seraient demeurées complétement immobiles et muettes. Pour moi, j'étais déjà tout-à-fait persuadé que la pensée avait raison. Mais ayant affaire à des adversaires qui, tout en se servant de la pensée, et ne pouvant avancer d'un pas sans son secours, paraissent ignorer qu'ils pensent, et qu'ils sont, avant tout, des êtres pensants, j'ai voulu faire une seconde concession, et pousser plus loin mes opérations. Voilà donc une racine, d'où doit jaillir la vérité. Quelle est cette

racine, c'est ce que je ne me rappelle pas au juste en ce moment. Mais n'importe, toute racine est bonne pour l'objet que je me propose. Supposons que ce soit *Jé*, avec lequel les Hébreux, en y ajoutant *hova*, ont formé Jéhova. Nous aurons ainsi trois mots, qui viendront se fondre en un seul, comme l'espèce humaine va se fondre dans une souche commune, qui est Adam, je suppose. Car c'est là qu'il faut en venir; c'est, veux-je dire, le *Jé*, *Adam* et *l'Eden*, qu'il faut mettre en présence. Ou bien, si l'on objecte contre Adam et l'Eden, qu'on aille sur un plateau de l'Himalaya, ou de l'Altaï, et qu'on mette ce mot dans la bouche d'un Pelasge, ou d'un Arien; qu'on monte même jusqu'aux étoiles, si l'on veut; le changement de place et d'acteurs ne changera en rien à la nature du problème.

Nous voilà donc transportés dans l'Eden, ou sur les hauts plateaux de l'Altaï, ou au centre d'une étoile, où nous devons prononcer ce mot mystérieux, qui passant ensuite de bouche en bouche à travers les siècles se transformera en Zeus, en Jupiter, en Deus etc. Je dis nous, car étant les descendents d'Adam, que ce soit Adam, ou moi, ou un autre quelconque de mes semblables qui prononce ce mot, les conditions seront ici aussi les mêmes. Maintenant, je me demande si Adam, au moment où ce premier son articulé sortit de sa bouche, était un pur automate, une statue semblable à la statue de Condillac que la sensation doit venir animer, ou bien s'il était un être pensant. Or, il me semble que je vois aussi clairement que je vois ma propre existence, et comme si j'y avais été présent qu'Adam pensait. Car s'il

ne pensait pas, Jéhovah lui-même n'aurait pas pu lui faire prononcer son nom, ou s'il était parvenu à le lui faire balbutier, Adam l'aurait balbutié comme un automate, c'est-à-dire, que le son sorti de sa bouche, ce son qui devait représenter l'Eternel lui même, n'eût pas valu le cris du perroquet, ou le rugissement du lion. Il paraît donc qu'il pensait. Mais s'il pensait, c'était la même pensée qui pense en nous qui pensait en lui. C'était cette même pensée avec le cortège des idées qui sont en elle, qui sont inséparables de sa nature, et qui, au fond, sont elles-mêmes des pensées, cette pensée qui, par la vertu qui est en elle, crée le signe, et d'un être mort fait un être vivant, et qui, par cela-même qu'elle le crée et le vivifie, le corrige, le modifie, le transforme, ou l'efface lorsqu'il n'est plus apte à la représenter, c'était cette même pensée, dis-je, qui éclairait plus ou moins l'intelligence du premier homme, et qui mettait dans sa bouche les premiers sons qu'il articulait. Et lorsque le Grec ou le Romain prononçait le nom de son Dieu, que ce nom fût ou ne fût pas un dérivé de Jéhovah, ou d'un autre signe quelconque, il le prononçait parcequ'il pensait; de telle sorte que ce nom n'avait pas un sens parcequ'il dérivait de Jéhovah, mais parceque celui qui le prononçait pensait. Voilà le résultat auquel m'a conduit cette opération, opération que j'ai d'ailleurs répétée sur d'autres sujets, sur l'art, sur la religion, sur l'histoire, et toujours avec le même résultat. Car j'ai toujours retrouvé la pensée et l'idée au bout de toutes mes recherches; et je les ai retrouvées comme les principes qui dominent toutes choses, et comme la

lumière qui peut seule illuminer l'intelligence. J'ai vu que si l'on effaçait la pensée et l'idée dans le monde, tout devenait inexplicable, tout se couvrait de ténèbres, et le monde lui-même retombait dans l'antique chaos. J'ai vu que cette pensée qui est en moi, qui m'anime et me fait agir, est non-seulement la même pensée qui anime et fait agir tous les êtres pensants comme moi, mais qu'elle embrasse l'universalité des choses, et que c'est par elle, et par elle seule que je puis me mettre en communication avec les êtres, et que je puis connaître le fini et l'infini, le ciel et la terre, et les mouvements des astres, comme les mouvements qui font battre mon cœur, ou le cœur d'un ciron. Enfin, lorsque j'ai voulu comprendre, ou reconstruire le passé, j'ai vu que ce passé, par là-même qu'il est l'œuvre de la pensée, ne pouvait être compris, ou reconstruit que par la pensée, et par la pensée qui s'entend elle-même, et qui en s'entendant elle-même peut seule entendre les œuvres de la pensée. Voilà ce que j'ai vu. Et en voyant ces choses, et en me tournant ensuite du côté de l'érudition, de cette érudition qui prétend se substituer à la science et à la philosophie, je l'ai vue plus vide et plus difforme que jamais. Car son objet, me suis-je dit, ou son résultat ne peut être que de pétrifier la pensée, de nous réduire à l'état d'automate ou de perroquet, ou de nous ramener, si c'était possible, à Job et à Salomon, frappant par-là non-seulement la science à sa racine, mais tarissant la source, l'aliment et la lumière de toute véritable érudition, s'il est vrai que l'érudition sans la pensée, l'érudition qui n'est pas éclairée, guidée et nourrie

par la philosophie, ne peut être elle-même qu'une lettre morte sans l'esprit, qu'un jeu, qu'un amusement qui, comme tous les amusements, pourra bien exciter un instant les applaudissements de la foule, mais dont la foule elle-même ne tardera pas à sentir l'inanité. Et s'il y a jonglerie, me suis-je dit encore, qui ait jamais paru dans la sphère de l'intelligence c'est bien celle-là. La sophistique ne niait pas au moins la pensée. Elle combattait la pensée par la pensée, et il y avait même dans ses arguments et dans ses recherches un principe qui stimulait la pensée, et la faisait entrer plus profondément dans la connaissance de sa nature: tandis que cette érudition qui prétend remplacer la science, nie, au fond, la pensée et la science, et, vue dans sa verité et dans sa nudité, elle ne fait que mettre partout le fait à la place de la loi, la lettre morte à la place de l'esprit vivant.

CHAPITRE TROISIÈME.

—

M. Franck et les Débats.

Si je me suis étendu sur ce sujet, c'est que je veux d'abord déblayer le terrain, et mettre le lecteur, si je puis ainsi dire, au diapason de la philosophie hégélienne. La philosophie hégélienne n'est, Dieu merci, ni la philosophie populaire, ni la philosophie du bon sens, ni la philosophie du sens commun, noms identiques dont se pare une je ne sais quelle philosophie, qui n'a de philosophie que le nom, et qui, au fond, est la négation même de la philosophie. La philosophie hégélienne n'est pas le bon sens, et c'est précisément parcequ'elle n'est pas le bon sens, qu'elle comprend le bon sens, qu'elle sait ce qu'il vaut, quelle est la place qu'il occupe, et le rôle qu'il joue dans la vie de l'esprit. Si elle était le bon sens, elle ne comprendrait ni le bon sens, ni les choses, ni elle se comprendrait elle-même. Elle est bien moins l'érudition, et c'est pour cette raison qu'elle est la

Philosophie de l'Histoire, la Philosophie de l'Art, la Philosophie de la Religion etc., qu'elle produit ainsi l'érudition, et qu'elle l'éclaire et la juge. J'ajouterai que la philosophie de Platon, ou d'Aristote n'est pas plus que celle de Hégel la philosophie du sens commun, bien qu'à ce que je vois, le sens commun s'efforce d'accaparer ces noms, et de les accommoder à sa taille. Il est si utile et si commode d'opposer de grands noms à de bonnes raisons. Il est si facile de leur faire dire, surtout à Platon, tout ce qu'on veut. La méthode en est connue, et elle a été pratiquée depuis que ces deux philosophes existent. Mais ce qui est plus difficile, c'est de saisir d'abord le sens véritable, les traits essentiels et les principes fondamentaux de leur doctrine, et de s'y attacher fermement pour ensuite juger le reste. Et par reste je n'entends pas seulement les autres doctrines, mais les autres parties de leur propre doctrine. Ainsi, par exemple, Platon peut bien avoir formulé quelque part, comme il l'a en effet formulé, le principe de contradiction. Mais le point essentiel est de savoir si le principe de contradiction a toujours été sa règle, et surtout s'il peut s'accorder avec sa théorie des idées, et avec sa dialectique, qui sont les bases de sa philosophie, ou, pour mieux dire, toute sa philosophie. Voilà, à mon avis, le vrai point de vue auquel il faut se placer, et la vraie règle qu'il faut suivre lorsqu'on juge ces philosophes, et toute philosophie en général. C'est la règle que j'ai suivie, et que je continuerai à suivre, tant qu'on ne m'en montrera pas une meilleure. On verra plus bas, pourquoi j'insiste sur ce point (1). Or, d'un côté,

(1) Voy. Ch. VI.

il me semble que je sais assez bien mon Platon et mon Aristote, et que, de l'autre, lorsque je compare mon Platon et mon Aristote avec le Platon et l'Aristote du sens commun, je n'y retrouve plus les mêmes personnages. Je prie le lecteur de ne pas m'accuser d'arrogance, si je parle ainsi de moi-même. Il peut voir dans mes écrits que je n'ai pas négligé ces philosophes, qui ont même été mes premiers maîtres, et j'espère lui montrer plus bas que je ne suis pas ingrat, et que mes nouvelles amours ne m'ont pas fait oublier les anciennes. Mais ce qui me donne quelque assurance à ce sujet, ce n'est pas tant l'opinion que j'ai de ma propre compétence, qu'un certificat d'aptitude, qui m'a été délivrée en 1848 à la suite d'un concours, dont quelques uns de mes lecteurs gardent peut-être le souvenir, par un personnage, qui n'est rien moins que M. Cousin. Je garde ce document curieux et intéressant, comme tout ce qui sort de la plume d'un si grand écrivain. Je le garde comme un précieux souvenir de ces luttes de l'intelligence auxquelles il présidait avec tant d'autorité, avec tant de grâce, et avec tant d'impartialité. Ce certificat doit expliquer au lecteur mon assurance. Quand M. Cousin a dit « M. Vera a fait *une savante et profonde leçon sur Platon* » qui osera mettre en doute ma compétence en ces matières? Ce n'est pas tout. A cette époque j'étais aussi infatué de mon idole, que je le suis à présent. Cette leçon que M. Cousin voulut bien qualifier de savante et profonde, je la devais en partie à Hégel, car si Platon m'a aidé à comprendre Hégel, celui-ci, à son tour, m'a donné la clef de bien des choses que je

n'entendais pas dans Platon. Ma leçon sur Platon était donc, en réalité, une leçon platonico-hégélienne; et alors, comme après, Platon et Hégel ont toujours été associés dans mon esprit comme deux intelligences habitant la même sphère, l'habitant sans doute avec des différences, l'un un peu plus haut, et l'autre un peu plus bas, ou, si l'on veut, l'un à gauche et l'autre à droite, car il y a une hiérarchie, à ce qu'on nous dit, même dans le royaume des cieux, mais enfin habitant la même sphère, qui est la sphère des idées, que personne, pour peu qu'il soit initié à ces matiéres, ne voudra confondre avec la sphère du sens commun. Voilà les raisons qui me font dire que je ne retrouve pas mon Platon dans le Platon, tel que me l'offre la philosophie du sens commun. J'ignore si M. Cousin est de mon avis. Il devrait l'être pourtant, puisque ma leçon reçut sa haute approbation. Mais le temps, auquel rien n'échappe dans les choses d'ici bas, amène des changements même dans les intelligences les plus fermes. Depuis cette époque j'ai veçu loin de ces lieux que j'ai fréquentés dans ma première jeunesse, et où M. Cousin, comme l'aigle dans son aire, veille toujours aux destinées de la philosophie. J'ignore donc ce qui s'y passe. Toutefois si je dois en croire certains bruits, son Platon d'aujourd'hui ne serait plus le Platon d'autrefois, de sorte que ma leçon platonico-hégélienne n'aurait plus aujourd'hui les mêmes chances auprès de lui. Cette haute intelligence, qui autrefois se plaisait à planer avec Platon et Hégel dans les régions célestes et idéales de la science, irait de plus en plus s'approchant des régions sublunaires, et menacerait de tomber dans la

région terrestre et pesante du sens commun et de la philosophie populaire. *E cade come corpo morto cade.* Ce n'est pas ainsi qu'ont fini Platon et Hégel, dont la marche a été ascendante et non descendante. Mais ce ne sont là que des bruits, des bruits fâcheux sans doute, mais des bruits. Quoiqu'il en soit, et pour reprendre ma route de laquelle je me suis un peu détourné, pas autant cependant qu'on pourrait le croire, la philosophie de Hégel est l'idéalisme, et elle n'est pas la philosophie du sens commun, et c'est pour cette raison même que je l'aime, et que je lui ai consacré mon temps et mon intelligence. Je ne suis pas un dévot de Hégel, comme il plaît à M. Saisset de m'appeler. Hégel n'est pas mon fétiche. Si je le suis, je le suis librement, et par de bonnes raisons, par des raisons longuement méditées. De ces raisons j'en ai déjà communiquée une bonne partie au public, et s'il plaît à Dieu, je continuerai à lui en communiquer d'autres, à mesure que j'avancerai dans ma carrière hégélienne. Et, ma foi, je crois que moi aussi, si je le voulais, je pourrais me creuser un petit sillon, ou une route solitaire, comme on dit, et aspirer à l'originalité. Il me semble que je connais assez le métier pour savoir comment il faut s'y prendre. Je n'aurais qu'à choisir un de ces grands ou petits faits de conscience dont j'ai parlé plus haut, l'activité, ou la sensation, ou même la raison impersonnelle, et en le traitant à la façon d'autres philosophes que je n'ai pas besoin de nommer, car le leeteur les connaît tout aussi bien que moi, en le tournant, veux-je dire, et en le retournant en tous sens, en le tourmentant, en lui faisant violence, et

surtout en éludant, et en dissimulant les difficultés, je pourrais bâtir là-dessus une petite doctrine, qui ferait quelque bruit, bruit que le premier souffle emporterait, il est vrai, mais qui aurait pour moi l'avantage de me faire passer pour original. Or, je n'ai pas plus de goût pour cette espèce d'originalité que pour le bon sens. C'est une fausse originalité, ou c'est la grande originalité en petite monnaie. De cette originalité, je le répète, je m'en soucie fort peu, dût-elle me valoir un siège à l'Institut, ou une chaire au collège de France. Ce que j'envie, ce qui éveille mon ambition, c'est la grande et véritable originalité; mais, comme je sens qu'il n'est pas en mon pouvoir d'y atteindre, un peu par ma faute, un peu, et plus encore peut-être par la faute des causes et des événements qui m'ont fait ce que je suis, j'ai mieux aimé m'attacher à une grande figure, et être son ombre, que viser à une originalité qui, au fond, ne serait elle-même qu'une ombre. J'ai cru qu'en agissant ainsi je servirais mieux la cause de la philosophie, de la science et de la raison. Si j'ai touché cette question c'est que c'est là un point sur lequel M. Saisset n'est pas d'accord avec moi. Je veux dire que Hégel n'étant pas un bien grand personnage, dans l'opinion de M. Saisset, il faut que je me résigne à n'être que l'ombre d'un simple mortel.

Si Hégel m'était inconnu, et que je dusse m'en former une idée d'après l'écrit de M. Saisset, voici en recueillant les traits répandus dans cet écrit, comment je me le représenterais. Hégel est un personnage (expression un peu douteuse qui ne me dit pas clairement si c'est un grand personnage, ou un simple

mortel, un peu plus, ou un peu moins mortel que les autres), c'est un esprit très-vigoureux et très-étendu (dire très-vaste et très-profond serait trop dire), mais dont l'étendue ne saurait se comparer à celle de Leibnitz, qui est l'esprit le plus universel des temps modernes, et qui enfin, pour ce qui est de l'originalité, il en est complétement dépourvu. Sa dialectique, c'est la dialectique de Platon, le fond de sa doctrine n'est que du spinozisme réchauffé; et bien qu'il n'ait pas plus de sympathie pour Schelling que pour Hégel, M. Saisset donne la palme au premicr sur ce dernier en fait d'originalité et d'invention. Voilà le portrait que je tracerais de Hégel d'après les données de M. Saisset. Comme il est loin de répondre à celui que je m'en suis tracé moi-même, je vais essayer de le retoucher par le mien.

Il faut que je dise au lecteur que j'allais entreprendre ce travail, lorsqu'on m'apporta le *Journal des Débats* du 22 Décembre, qui contient un article de M. Franck sur le sujet qui nous occupe. Que devais-je faire? L'article n'est pas long, me dis-je, et si l'on devait en extraire la substance, le poids qu'on en obtiendrait serait bien mince. Mais, d'un autre côté, il a paru dans les *Débats*, journal grave et influent, et je manquerais à mon devoir envers Hégel, si je ne disais pas à M. Franck, et au public, aussi briévement que possible, ce que j'en pense. Voilà ce que je me suis dit, et ce qui m'a engagé à rompre aussi une lance avec M. Franck. C'est même par-là que je vais continuer, pour pouvoir ensuite reprendre librement mes entretiens avec mes deux autres adversaires. En voyant entrer M. Franck dans la lice

pour terrasser mon maître (car je n'ai pas besoin de dire que c'est dans ce but qu'il y est entré) j'ai d'abord éprouvé comme un sentiment de frayeur. Voilà trois preux chevaliers, me suis-je dit, qui se succèdent sans interruption, ou à de très-courts intervalles, et qui tous visent, plus ou moins, et avec des armes plus ou moins tranchantes, à frapper mon héros au cœur. Sont-ils de simples éclaireurs? Et l'armée va-t-elle les suivre avec son général en tête? Et qui peut être ce général? Voilà des doutes et des questions qui ont porté quelque trouble dans mon esprit. Mais, d'un autre côté, cette recrudescence subite contre l'hégélianisme, cette apparition d'hommes en armes qui se jettent sur lui est une preuve de sa vitalité, et elle montre qu'il est plus fort qu'on ne voudrait nous le faire croire, puisqu'on ne se bat pas contre les faibles, ou contre les morts. C'est là aussi ce que je me suis dit, et ce qui a dissipé mes craintes; de sorte que, lors même que l'avant-garde serait suivie du gros de l'armée avec son général, j'ai la confiance que nous autres hégéliens, nous saurions bien riposter, et avec interêt, si l'esprit du maître ne se retire pas de nous, aux coups qu'on voudra nous porter. Pour moi, je ne faillerai pas à ma tâche, et dussé-je me mesurer avec le général lui-même, après avoir invoqué ma Muse, ou le Dieu des armées, ou l'Esprit du monde je descendrai bravement dans l'arène.

Comme je l'ai dit, l'article de M. Franck est fort court, et se reduit à ceci : éloges sans reserve au livre de M. Janet, et une violente philippique contre l'hégélianisme. Quant à raisonner, M. Franck ne raisonne

pas, il affirme. Je n'aime pas l'hégélianisme, nous dira M. Franck. Libre à vous de ne pas l'aimer; libre même à vous de le détester, si cela vous plaît. Ce n'est pas la première fois que ceux-là mêmes qui font profession d'aimer la verité, ont crié contre elle *raka*, *crucifigatur*. C'est le moyen le plus expeditif de se débarrasser d'une doctrine qui peut être la vérité, mais qui vous gêne par cela-même qu'elle est la vérité — car la vérité est généralment gênante — ou que vous n'entendez pas, parcequ'elle ne rentre pas dans la sphère plus ou moins étendue de vos idées. C'est aussi le moyen adopté par M. Franck. M. Franck affirme d'un ton doctoral et triomphant que le monstre est terrassé, que l'autel est ruiné par sa base. Mais par qui, s'il vous plaît? Ce n'est certainement pas par vous, que je sache. Serait-ce par M. Janet? En ce cas montrez-le nous par de bonnes raisons, et non par des affirmations purement gratuites. Que si vous ne le pouvez, attendez au moins, avant d'être aussi péremptoire et affirmatif, que d'autres discutent un peu le livre de M. Janet. Je sais que M. Franck nous dira qu'en écrivant ces quelques lignes son but n'a pas été de discuter la doctrine de Hégel, mais d'appeler l'attention sur le livre de M. Janet. Alors je lui dirai, soyez plus simple, plus modeste et plus vrai. Dites au public, voilà un livre qui mérite votre attention. Il jette de la lumière sur les plus graves questions de la science. Il met en évidence quelques uns des points vulnérables de l'hégélianisme. Mais ne faites dire au livre ni plus ce qu'il ne dit, ni plus ce qu'il ne peut dire, et surtout n'ameuter pas contre l'hégélianisme les préjugés de la foule.

Voici comment M. Franck termine son article. *Amis et adversaires voudront connaître et méditer l'ouvrage de M. Janet.* A cela je dis, bien. *Les uns pour le réfuter, si cela est en leur pouvoir, et pour relever leur autel ruiné par sa base.* A cela je réponds mal, très-mal. Car d'abord je ne vois pas comment on peut relever un édifice, lorsqu'il est ruiné par sa base. Il y aurait bien un moyen. Ce serait de lui donner une autre base. Mais alors ce ne serait plus le même édifice. Et ainsi, dire aux hégéliens, tâchez de relever votre autel ruiné par sa base, c'est se moquer d'eux, de la raison et du public. Que si M. Franck a voulu dire, qu'en effet l'écrit de M. Janet est irréfutable, alors je répondrai que son intelligence n'étant pas le νõυσ d'Anaxagore (je suppose du moins qu'il ne prend pas son vol si haut) il ne suit nullement qu'un écrit soit irréfutable, parcequ'il le trouve tel. Ce pourrait bien être le contraire. Je veux dire qu'on pût parfaitement le réfuter, précisément parcequ'il le trouve irréfutable. Comment en effet, un livre de M. Janet pourrait-il paraître réfutable à M. Franck, qui a été suspendu à la même mamelle, et qui s'est désaltéré, je ne dirai pas à la même source de vie, mais à la même source que M. Janet? Il se pourrait cependant qu'il en fût autrement pour celui qui s'est nourri d'une autre nourriture, et qui ne voit pas les objets à travers le même prisme. Et c'est ce que je tâcherai de faire moi-même un peu plus loin, pour éclairer sur ce point, non M. Franck, bien entendu, mais le lecteur, ce qui me suffit. — *Les autres*, c'est ainsi qu'il termine, *pour fortifier en eux la conviction que la France n'est pas encore*

épuisée à ce point qu'il ne lui reste plus qu'à se faire le disciple de l'Allemagne. — Voilà ce que j'appelle ameuter contre une doctrine les préjugés de la foule. Si vous dites à une grande nation qu'il y a des hommes qui pensent qu'elle est épuisée, quelque grande et quelque généreuse qu'elle soit, cette nation perdra patience, et finira par mettre ces hommes à la porte, ne fût-ce que pour montrer qu'elle n'est pas épuisée. Sont-ce là des armes dignes d'un homme sérieux? Et c'est avec ces dispositions, avec cette liberté d'esprit, avec cette parfaite impartialité que vous enseignez du haut de votre chaire du collège de France, ou que vous vous asseyez au milieu de vos collègues de l'Institut? Eh bien! moi qui ne suis point allemand, qui suis même, je crois, un peu français, (j'aurais dit beaucoup, si l'idée qu'il y a en France un hégélien d'une couleur aussi foncée que la mienne ne devait donner des insomnies à M. Franck et à ses amis) moi, dis-je, qui ne suis point allemand, qui suis même français, peu ou beaucoup comme vous le voudrez, et qui, par conséquent, dois être moins suspect qu'un allemand, voici ce que j'ai à vous dire. Et d'abord dans ces discussions, de grâce, ne faisons entrer, si est possible, ni la France, ni l'Allemagne, ni l'Angleterre, ni aucune autre partie de ce bas monde, car elles ont pour objet la science et la vérité éternelle, qui sont autre chose que la France, l'Allemagne, et tous les quartiers du globe mis ensemble. Quand à propos de la vérité absolue, car c'est d'elle qu'il s'agit ici, vous en appelez à la France, vous transportez la discussion sur un terrain qui n'est pas le sien, vous répondez à un argument

par un boulet de canon. Mais s'il est nécessaire que la France y intervienne, alors voici ce que je dirai. Je ne sais qui est celui qui pourrait dire ou penser que la France est épuisée. Ce ne peut être qu'un insensé. En tout cas ce n'est pas nous autres hégéliens qui le pensons. Tout au contraire, nous serions bien fâchés qu'elle le fût. Je voudrais que la France fût un peu plus initiée qu'elle ne l'est dans la philosophie hégélienne. Elle y verrait comment un hégélien plus hégélien que moi, puisque c'est Hégel lui-même, parle de la France et de ses grands hommes. « J'ai vu l'empereur, cette ame du monde *(Weltseele)*, écrit-il de Jena à Niethammer, traverser à cheval la ville pour aller faire une reconnaissance. On ne peut se défendre d'éprouver une sensation extraordinaire en voyant cet homme, qui, concentré ici dans un point, et assis sur son cheval, domine et gouverne le monde. » Et il écrivait cette lettre le 13 novembre, c'est-à-dire, la veille de la battaille de Jena, et au moment où il venait de se réfugier chez un ami, sa maison ayant été occupée par les soldats de Lannes. Et qui a parlé avec plus d'enthousiasme que lui de la révolution française? Partant de ce principe que le droit, et le droit fondé sur la pensée était le trait caractéristique, et le moteur de cette révolution » jamais dit-il (1) depuis que le soleil a paru dans le firmament, et que les planètes tournent autour de lui, jamais on n'avait compris que l'existence humaine se concentre dans sa tête, c'est à dire dans la pensée, et que c'est inspiré par la pensée que

(1) Philosophie de l'Histoire, IV p. ch. 3

l'homme construit le monde de la réalité. Anaxagore avait enseigné le premier que l'intelligence gouverne le monde. Mais c'est alors seulement qu'on comprit, et qu'on admit ce principe, que la pensée doit gouverner la realité spirituelle (1). Ce fut comme une aurore radieuse de l'intelligence. Tous les êtres pensants partagèrent la joie de cette époque. De sublimes émotions agitèrent l'ame humaine; l'enthousiasme s'empara de tous les esprits, et fit tressaillir le monde, comme si la réconciliation entre le divin et l'humain s'était accomplie pour la première fois. » Voilà je crois de quoi satisfaire le français le plus français, et le rassurer sur les dispositions de l'hégélianisme à l'égard de la France. Et en effet, si l'hégélianisme est né en Allemagne, il n'est pas exclusivement allemand. S'il n'était qu'allemand, pour moi, je n'en voudrais point. Mais comme c'est une grande doctrine, qui ne descend pas aux mesquines proportions d'une côterie, il comprend et il aime tout ce qui est grand, beau et vrai; et voilà pourquoi il aime la France, et qu'il la veut grande et forte. Je vous le demande, nous qui voulons la diffusion et le triomphe des doctrines hégéliennes, qu'aurions-nous à faire d'une nation épuisée? On n'ente pas la vie sur un cadavre. Une doctrine grande et forte ne peut s'enter que sur une nation grande et forte. Ainsi la France se porte bien, et nous sommes les premiers à nous en réjouir. Je dirai plus. Nous voulons contribuer, autant qu'il est en nous, à ce qu'elle se porte bien, et mieux encore, s'il se peut, qu'elle ne se porte en ce moment, puisque, si la France

(1) C'est-à-dire la société, qui est l'œuvre de la pensée.

se porte bien, il y a chez elle quelque chose qui ne se porte pas bien; et ce quelque chose, ai-je besoin de le dire? c'est la philosophie. Car j'entends à chaque instant, de tous côtés et sur tous les tons retentir à mes oreilles, comme à la mort de Madame, *la philosophie est morte, la philosophie est morte.* Pour parler avec plus de précision, je ne devrais pas dire la philosophie, mais une certaine philosophie. Or j'ai peur que cette certaine philosophie ne soit précisement celle dont M. Franck se fait ici l'interprète, ou le porte-voix. Et ce qui me le ferait croire c'est cet appel même qu'il fait à la France. Jamais, que je sache, ni Platon, ni Aristote, ni Descartes, ni Kant, ni Hégel n'ont eu recours à un pareil argument. Jamais, lorsqu'ils ont voulu combattre leurs adversaires, ou établir leurs théories ils n'ont crié à la Grèce, ou à la France, ou à l'Allemagne de venir à leur secours. Et il me semble qu'un philosophe, s'il se prend au sérieux, et s'il prend au sérieux sa mission ne doit pas agir autrement. La raison, voilà son arme légitime. Opposer la raison à la raison, voilà la règle qu'il doit s'imposer, et qu'il doit invariablement suivre. Quand il s'en écarte, non-seulement il faillit à sa mission, et il trahit la cause même qu'il est appelé à défendre, mais il montre qu'il est aux abois. Mais une philosophie qui est fille de l'opinion (de quelque nom d'ailleurs qu'on l'appelle, qu'on l'appelle philosophie du bon sens, ou du sens commun, ou philosophie populaire; on l'appelait, je crois, autrefois, et lorsqu'il y avait un juste milieu, la philosophie du juste milieu) une philosophie, dis-je, qui est fille de l'opinion, doit bien

aller s'abriter dans le sein de sa mère, lorsqu'elle est poursuivie et déroutée par la raison de ses adversaires. Aussi s'adresse-t-elle aujourd'hui à la France par là bouche de M. Franck, pour qu'elle vienne la délivrer des frayeurs mortelles que lui cause la philosophie hégélienne. Elle n'hésiterait pas à s'adresser à je ne sais qui, à l'infaillibilité du Pape, je suppose, si elle y trouvait son compte. Or donc, nous autres hégéliens (je dis nous autres, car j'ai la confiance de n'être pas le seul, j'entends en France, je sais même que nous sommes suffisamment nombreux; demandez plutôt à Taine, demandez à Bénard, demandez à la *Revue Germanique*, et à beaucoup d'autres; et s'il m'était permis d'invoquer le passé, je pourrais y ajouter un nom, qui troublerait un peu la sérénité d'esprit de M. Franck, et peut-être même de celui qui le porte. Mais le passé est le passé, et c'est du présent qu'il s'agit.), or donc — je reprends — nous autres hégéliens qui avons foi dans la doctrine du maître, qui même croyons qu'elle est la seule et vraie philosophie, nous avons voulu, et nous voulons inoculer cette gangrène hégélienne, (expression qui j'en suis sûr a dû souvent se présenter sur les lèvres de M. Franck et de ses amis, et que j'adopte, parce qu'elle rend, on ne peut mieux, ma pensée) nous voulons, dis-je, inoculer cette gangrène à la France; sachant que la vérité éternelle est la gangrène qui donne la mort pour faire jaillir la vie, qu'elle est l'orage qui purifie l'air, ou l'incendie qui dévore des maisons vieilles, malpropres et pourries. Nous voulons donc gangréner la France, c'est bien entendu. Mais si nous voulons la gangréner, c'est, je le ré-

pète, pour qu'elle ne s'en porte que mieux. Ce que nous voulons y gangréner, en effet, ce n'est pas elle, mais cette philosophie dont M. Franck se fait l'organe. Car, d'abord, pour nous, cette philosophie n'est pas une philosophie. Ce n'est pas une philosophie qui ait une vie propre et réelle, mais c'est un frélon qui vit du travail des abeilles, une bigarrure bizarre, un Protée aux mille formes qu'on ne sait comment saisir, qui se pare tout aussi bien de la robe de Platon que de celle du sens commun, qui, quand elle a besoin de Platon, invoque Platon, et quand elle a besoin de l'opinion et du sens commun, invoque l'opinion et le sens commun, et si elle a besoin de les confondre, et de faire croire que la philosophie de Platon et la philosophie du sens commun sont une seule et même chose, elle n'hésitera pas à les amalgamer, et tout cela en ne suivant ni méthode, ni principes fixes, rationnels et bien définis, mais en mutilant la vérité, en dissimulant les difficultés, et en s'abandonnant, si je puis ainsi dire, aux apparences, aux illusions de l'imagination, aux intérets et aux besoins du moment. Or, comme nous croyons qu'une telle philosophie ne peut qu'atrophier la vie philosophique en France et ailleurs, nous voulons la gangréner par une infusion de la philosophie hégélienne, espérant faire jaillir par-là la vie de la mort, et rendre à la pensée philosophique en France sa vérité, sa vigueur et sa liberté. Et en nommant la France, je n'exprime qu'imparfaitement ma pensée. Car cette infusion nous voulons l'opérer partout où la vérité peut pénétrer, où il y a un sol apte à la recevoir, et où la cause de

la philosophie est ou trahie, ou mollement défendue. Ainsi, pour ce qui me concerne, je puis dire que c'est vers ce but que j'ai dirigé tous mes efforts pendant mon séjour en Angleterre. Ai-je bien, ou mal réussi? Je l'ignore. Je croirais même que mes efforts ne sont pas demeurés tout-à-fait stériles, si je devais en croire la presse anglaise. Quoiqu'il en soit, j'ai rempli mon devoir envers la cause que je défends. Et maintenant que je suis rentré dans mon pays je continuerai à la servir ici avec le même zèle et la même ardeur, parceque mes convictions sont aussi fermes, plus fermes même que jamais. Et qu'on ne vienne pas nous dire qu'en accordant à la philosophie hégélienne droit de cité, la France se ferait la suivante de l'Allemagne, ce qui veut dire qu'elle serait humiliée. Est-ce que la France est humiliée lorsqu'elle emprunte à l'Angleterre une invention mécanique, ou autre? Et serait-elle humiliée en empruntant une œuvre de l'intelligence à l'Allemagne? Et puis, est-ce qu'elle s'est trouvée humiliée en admettant la philosophie de Platon et d'Aristote, ou la philosophie de Bacon et de Locke, toutes les philosophies, en un mot? N'y aurait-il donc que la philosophie de Hégel qui serait faite pour humilier la France? S'il y a quelqu'un qu'elle humilie, et il pourrait bien y en avoir, ce n'est certes pas la France. Car, si la France emprunte aux autres nations, elle leur donne aussi ses propres créations, et elle leur rend ses emprunts, souvent avec intêret; ce qui, j'espère, n'humilie pas les autres nations. Que si elles s'en sentent humiliées, tant pis pour elles. Car elles ne comprennent pas que ce libre échange de décou-

vertes, d'idées et de doctrines constitue, surtout dans l'état actuel du monde, la vie même de l'humanité. Et si une nation l'emporte sur les autres dans la science, ou dans l'art, ou dans l'art du gouvernement, ou dans l'art de la guerre, ce ne doit pas être une raison pour ces dernières de se sentir humiliées ; mais elles doivent au contraire y trouver le stimulant d'une noble et légitime émulation. Car, c'est ainsi que se perpétuent les grandes traditions, et que grandit et s'élève l'humanité. La philosophie qui, au lieu de se tenir dans les hautes régions de la science, dans ces régions où règnent la modération et l'impartialité, parcequ'on y embrasse les différents aspects de la vérité, s'adresse aux jalousies, aux passions et aux petitesses de la nature humaine, montre, par cela même, qu'elle n'est pas une philosophie. Et elle ne voit pas, probablement parcequ'elle n'est pas une philosophie, qu'en agissant ainsi, c'est elle qui abaisse et humilie la nation qu'elle croit servir, en éveillant ses susceptibilités. Car, si je dis à une nation; repoussez une doctrine, non parcequ'elle n'est pas vraie, elle peut même être vraie, mais parcequ'en l'admettant vous vous feriez la suivante d'une autre nation, ou parcequ'elle n'est pas en harmonie avec les habitudes de votre esprit, c'est au fond lui dire, dans le premier cas, de commettre une injustice, et de fermer la porte à la vérité, et dans le second cas, que cette doctrine est tellement grande, et tellement au-dessus, ou en dehors du rayon visuel de son intelligence, que son intelligence n'est pas faite pour l'embrasser et la comprendre. Ce sont là, j'imagine, les arguments qu'employait quelque grand prê-

tre de Jupiter, en présence du christianisme. Ce pouvait être bon pour un prêtre de Jupiter, mais ce n'est certainement pas bon pour le philosophe. Mais il est temps que je quitte M. Franck, qui ne m'en voudra pas, je l'espère, de lui avoir dit franchement ma pensée; ce qui devrait, au contraire, le réconcilier un peu avec l'hégélianisme, en voyant qu'au moins cette doctrine apprend tout aussi bien à penser, qu'à dire la vérité (1).

(1) Ce chapitre était déjà écrit lorsqu'un nouvel article de M. Franck a paru dans les *Débats* (23 Janvier 1861). Il paraît que M. Franck a le monopole des revues philosophiques dans ce célèbre journal. Tant mieux pour M. Franck. Je n'oserais pas dire, tant mieux pour les *Débats*, mais ce que j'affirme sans hésitation, c'est, tant pis pour la science et pour le public. Cette fois il ne s'agit par de Hégel, mais de Maine de Biran. Cependant M. Franck croirait manquer à son devoir s'il n'aboyait pas un peu contre l'hégélianisme. Comment il aboie, je n'ai pas besoin de le dire. Le moi, le non-moi, la liberté, la lumière de la conscience, ce cliquetis de mots sonores et vides, ces phrases stéréotypées avec lesquelles on attrape le public, et auxquelles, en ne précisant, et en n'approfondissant rien, on peut faire tout dire, c'est, comme chacun le sait, le plat habituel que les éclectiques servent au lecteur. On sera probablement étonné de me voir employer une expression qui, j'en conviens, est peu philosophique. Ce n'est pas cependant sans raison que je l'emploie. M. Saisset et M. Janet ne ménagent pas non plus Hégel. Nous l'avons vu, et nous le verrons encore mieux, et j'ajouterai qu'en bon hégélien que je suis, et qui ne laisse pas impunément frapper son maître, je ne les ménagerai pas non plus; mais il n'y a que M. Franck dont le ton me rappelle le chien hargneux. Et, comme le philosophe doit non-seulement dire la vérité,

mais la dire dans les termes qui peignent le plus vivement sa pensée, j'ai employé celui-la, n'en ayant pas trouvé un plus approprié. Cependant, ce qui fait le piquant de cet article ce n'est cette fois-ci ni Hégel ni l'hégélianisme, mais la grande découverte que M. Franck y annonce au public, la découverte d'un grand métaphysicien, que dis-je? du plus grand métaphysicien français. Comme l'article est consacré à Maine de Biran, je n'ai pas besoin d'ajouter que cette fleur de la métaphysique française est Maine de Biran. Ainsi Maine de Biran est le plus grand métaphysicien français. Ce n'est pas M. Franck qui le dit. C'est M. Cousin qui l'a dit le premier, et M. Franck nous donne la seconde édition du dire de M. Cousin. Mais entre le dire de M. Cousin, et l'être de ce qu'il dit on peut bien admettre, je pense, sans blesser M. Cousin, qu'il y a une différence. M. Cousin a dit bien des choses. Et qu'est-ce qu'il n'a pas dit? Je ne suis même pas sûr qu'en ce moment il n'éprouve pas quelque regret d'avoir dit que Maine de Biran est le plus grand métaphysicien français, et qu'il soit bien aise que M. Franck vienne exhumer un mot qu'il a pu laisser échapper dans un de ces moments, où il est entraîné par le *torrent de ses pensées*, comme il nous l'apprend lui-même. (Voy. *Souvenirs d'Allemagne).* Car si Maine de Biran occupe la première place parmi les métaphysiciens français des temps passés, présents et futurs, je suppose, quelle est la place qu'il faudra assigner à M. Cousin lui-même? Mais c'est là une affaire de famille à laquelle je n'ai rien à voir, et qui doit être réglée entre M. Cousin et M. Franck. Quant à nous, puisque nouveau métaphysicien y a, nous n'avons qu'à nous en réjouir. Ce sera un immortel de plus parmi les immortels. Et s'il faut crier, heureuse la France qui, par les soins de M. Cousin et de M. Franck, a retrouvé un métaphysicien perdu, crions-le. Cependant, pour ce qui me concerne, je crierai bien plus volontiers, heureuse la France pour avoir donné naissance à Descartes et à Malebranche, car j'ai peur, que dis-je j'ai peur? j'affirme, et je me fais fort de prouver que si elle n'avait d'autre métaphysicien à présenter au monde que Maine de Biran, ce grand métaphysicien n'existerait que dans l'imagination de M. Cousin et de son porte-queue.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Leibnitz et Hégel.

Nous voilà de nouveau en présence des deux portraits de mon héros, l'un tracé par M. Saisset, et l'autre par moi, sur des documents, je crois, plus nombreux et plus originaux. Hégel est un personnage d'un esprit très-étendu et très-vigoureux, mais sans originalité, c'est-là au fond le Hégel de M. Saisset. Je trouve bien par-ci, par là, des expressions, telles que, *grand métaphysicien*, *puissant penseur*, mais tout cela est pour la forme, et comme complément de phrase, et non parceque M. Saisset pense sérieusement que Hégel est un grand métaphysicien, ni même peut-être que c'est un esprit très-étendu et très-vigoureux. Car, en parcourant son écrit, le lecteur pourra aisément s'apercevoir que même ces qualités il les lui accorde à regret, et comme si la force de la vérité, et la grandeur même de la figure qu'il avait devant lui les lui avaient arrachées. Et

pourquoi, en effet, appelerai-je très-étendu et très-vigoureux un esprit avec lequel je ne me gêne pas pour l'appeler ridicule, et dont la doctrine ne contient pas une parcelle de vérité? Si je veux être conséquent et sincère, je l'appelerai étroit, faux et vide, à moins de vouloir lui payer un compliment, ce dont Hégel se passerait fort bien, je suppose. Après cela, j'avoue, que je me défie un peu des éloges de M. Saisset; et l'on verra plus loin pourquoi je m'en défie. Je dois dire, en effet, qu'il m'a été impossible de découvrir dans son écrit une seule parcelle, un seul atome de la doctrine de Hégel qui trouvât grâce auprès de lui. Car d'abord, pour ce qui est de l'originalité, je l'ai déjà dit, il ne faut point y songer. Sa doctrine c'est le vieux panthéisme, et s'il y a quelque chose d'original, c'est à Schelling qu'elle le doit. Mais Schelling lui-même n'est vraiment pas original. Car il n'est qu'un Kantien transformé en Spinoza (p. 990). Quant à sa théorie des idées, c'est la théorie platonicienne. Seulement la foi dans les idées y est poussée jusqu'au paradoxe (p. 991). Enfin sa dialectique, ou sa méthode, cette méthode, cette forme absolue de la connaissance et de l'être, qui, dans la pensée de Hégel, est le trait caractéristique de sa doctrine et sa plus grande découverte, cette dialectique, dis-je, ou elle n'est rien, ou, si elle est quelque chose, elle n'est qu'une imitation de la dialectique de Platon. Et sur ce point M. Saisset s'en rapporte au témoignage de M. Janet, qui d'après lui (M. Saisset) l'aurait ainsi jugée (p. 990). Ainsi, rien, absolument rien, voilà l'arrêt fatal, prononcé par M. Saisset sur la philosophie de Hégel, que dis-je? sur la philoso-

phie allemande en général, car, ce qu'il dit de Hégel, il le dit, plus ou moins explicitement, de Schelling, de Kant et de Fichte (p. 984 et suiv.).

Pour moi, si j'étais la philosophie allemande l'exagération même de ces attaques et de ces conclusions me rassurerait complétement, et me fournirait une des preuves les plus convaincantes que la raison et la vérité sont avec moi. Car, quand en présence d'un mouvement comme celui de la philosophie allemande, d'un mouvement qui est l'œuvre d'une pensée si spontanée, si ardente et si sérieuse qu'il faut reculer jusqu'à la Grèce pour en trouver un pareil, d'un mouvement qui se rattache par une foule de côtés au mouvement même de l'histoire, qui a passioné et passionne, quoiqu'on en dise, non-seulement l'Allemagne, mais l'Europe, qui a embrassé toutes les branches du savoir, et a remué une masse telle d'idées, que quand on pénètre un peu dans ce monde, et qu'on prend la science au sérieux, on est saisi d'étonnement et d'admiration, quand, en présence d'un tel mouvement on dit, il n'y a là rien, il se pourrait bien que le rien ne fût pas dans l'objet contemplé, mais dans l'œil de celui qui le contemple. Je n'applique point cette remarque à M. Saisset, bien entendu. Loin de là. Mais nous avons tous nos hallucinations. Les plus grands esprits en ont. Je suis sûr qu'il y a avait bien des objets que Napoléon lui-même ne voyait pas dans leur grandeur naturelle, les idéologues, par exemple. Or il se peut que le point de vue auquel M. Saisset se place pour entendre et juger la philosophie allemande soit tel, que tout ce qu'il y a en elle de vrai, de profond et d'ori-

ginal lui échappe. M. Saisset me dira peut-être que j'exagère à mon tour, que ses conclusions ne sont pas aussi absolues que celles que je lui prête, et qu'il reconnaît bien l'importance de cette philosophie. Mais alors qu'il nous dise, et qu'il nous le dise d'une manière nette et précise, où est cette importance, en quoi elle consiste, et quelle est la part de vérité que la philosophie allemande en général, et la philosophie de Hégel en particulier nous ont apportée. Qu'il nous le dise, et nous verrons. Mais tant qu'il ne nous éclairera pas sur ces points, et que nous n'aurons devant nous que l'écrit qui fait l'objet de cette discussion, je serai autorisé à dire que, dans la pensée de M. Saisset, les résultats de la philosophie allemande sont absolument nuls.

Ainsi donc, l'Allemagne doit se résigner à perdre un de ses plus beaux fleurons. Je ne suis même pas sûr qu'un de ces jours quelqu'un ne s'avise de lui en arracher un autre, et qu'il ne vienne nous dire qu'après tout Schiller et Gœthe ne sont ni aussi grands, ni aussi originaux qu'on le prétend, que ce sont des esprits contournés, quintessenciés, des métaphysiciens poëtes, et que sais-je? Est-ce qu'on n'a pas dit de ces choses-là de Shakspeare? On peut donc les dire tout aussi bien de Schiller et de Gœthe. Ces tours de force ne sont pas rares. Ils ne sont pas même difficiles. Tout dépend du point de vue. Le gigantesque anneau de Saturne se réduit parfois aux proportions d'un mince filet. Le Napoléon de Hégel ou de M. Thiers (j'espère que, si cet écrit tombe jamais sous les yeux de l'illustre historien, il ne m'en voudra pas d'avoir placé son nom à côté de celui de mon

maître) (1) le Napoléon de Hégel, ou de M. Thiers n'est pas exactement celui du père Loriquet. Il n'y a pas de héros pour son valet, dit-on. Ce à quoi Hégel lui-même répond (car Hégel avait aussi de l'esprit) « s'il n'y a pas de héros pour son valet, ce n'est pas parcequ'il n'y a pas de héros, mais parce-que le valet n'est qu'un valet (2). » Tout dépend, je le répète, du point de vue.

Que l'Allemagne cependant se rassure. Car il y a quelqu'un qui la sauvera du naufrage de sa grandeur philosophique. Ce quelqu'un c'est Leibnitz. Leibnitz, voilà un grand nom. Sur ce terrain l'Allemagne est inattaquable. D'abord, c'est un grand mathématicien, et c'est ce qui suffirait pour le rendre invulnérable. Car, sa philosophie n'eût-elle qu'une valeur médiocre, on la ferait passer sous le couvert des mathématiques. Leibnitz est un grand mathématicien, donc c'est un grand philosophe. Cela peut être faux, mais on n'y regarde pas de si près. Les philosophes en sont flattés, et les mathématiciens aussi. Par-là tout le monde est d'accord, on se donne la main, et on va

(1) Du reste M. Thiers sera flatté de se trouver à côté de Hégel, lorsqu'il saura, s'il ne le sait déjà, qu'un de ses amis, a mis Hégel à côté de Napoléon. « Je veux me former Hégel, écrivait M. Cousin à ce dernier; j'ai besoin, tant pour ma conduite que pour mes publications d'avis austères, et je les attends de vous.... Si vous n'avez pas le temps de m'écrire, faites rédiger, comme l'empereur Napoléon, votre pensée, et corrigez-en la rédaction que vous m'enverrez. » *Rosenkranz. Vie de Hégel.*

(2) *Philosophie de l'Histoire. Introd.* Hégel nous fait connaître dans ce passage que Gœthe avait répété ce mot dix ans plus tard.

répétant, comme on répète son catéchisme: Leibnitz est un grand mathématicien, Leibnitz est un grand philosophe.

Pour moi, je remercie M. Saisset d'avoir mis ces deux noms, Leibnitz et Hégel, en présence. Car ce rapprochement va faciliter ma tâche.

Mais d'abord, ce rapprochement serait-il fortuit, ou nous donnerait-il la clef, et le résultat du bruit qui s'est fait dans ces derniers temps autour de Leibnitz? Car, le lecteur le sait probablement aussi bien que moi, il s'est fait du bruit, et il s'en fera encore, à ce qu'il paraît, autour de ce nom. M. Foucher de Careil nous a déjà donné deux volumes de la correspondance, en partie inédite, de Leibnitz et de Bossuet, et il nous promet une édition complète des œuvres de ce philosophe; ce dont il faut le remercier au nom des lettres et de la science. L'Académie des Sciences morales et politiques l'a mis au concours, et telle est la lumière qui a jailli de cette épreuve, que dans son admiration elle a posé deux couronnes sur le front de deux candidats. C'est très-bien, et qu'il me soit permis d'en féliciter M. Nourrisson, et M. Foucher de Careil. J'ai moi aussi le culte des morts, qui est une religion, on l'a dit je crois, et qui, comme toute religion, est utile aux vivants. Aussi l'Académie mettrait-elle au concours la vie et les gestes de Confucius, ou de Menou qu'il faudrait lui en savoir gré. A plus forte raison, faut-il lui en savoir, lorsqu'elle fait de son mieux pour entourer d'une nouvelle auréole un nom comme celui de Leibnitz. Jusque là c'est très-bien. Mais ce qui est moins bien, ce que du moins je ne puis approuver, et ce qui

pourrait même au besoin m'indigner et me révolter, c'est qu'on fasse du bruit autour d'un mort pour étouffer la voix des vivants, c'est qu'on veuille donner à une ombre des proportions gigantesques pour couvrir et effacer un véritable géant. Voilà ce que je ne veux point, et ce que je combattrai de toutes mes forces, eussé-je devant moi l'ombre de Platon ou d'Aristote. Et, en combattant ainsi, je croirai combattre, non-seulement pour la vérité et la justice, mais pour la dignité de mon siècle, et de la nature humaine. Car, pourquoi va-t-on exhumer Leibnitz, et fait-on tant de bruit autour de ce nom? C'est pour nous dire. Oh! l'époque des géants est passée, et nous sommes l'époque des pigmées. Ajourd'hui pour frapper Hégel, ou n'importe quel autre grand nom qui nous porte ombrage, nous nous servons de Leibnitz, demain, s'il en est besoin, nous exhumerons Plotin ou Jamblique pour montrer, comme le dit M. Saisset, que la doctrine de Hégel n'est que du vieux panthéisme, et nous reculerons ainsi, s'il le faut jusqu'au paradis terrestre. Eh bien! moi, qui tout, en respectant le passé, tout en ayant pour le passé cette tendre vénération qu'on a pour ses parents et pour ses maîtres, n'ai pas cependant le fétichisme du passé, et qui sais que j'appartiens à un siècle qui a produit de grands hommes, et de grandes choses, et à quelques égards, les plus grands hommes et les plus grandes choses dont s'honore l'humanité, je ne veux pas qu'on vienne nous dire; ce qui est devant vous n'est que poussière et fumée, regardez derrière vous; c'est là qu'est le grand et le solide. Car, c'est injuste, c'est blessant et c'est faux. L'on ne voit pas qu'en rabais-

sant ainsi les grands hommes, on rabaisse son siècle, on rabaisse l'humanité, et on se rabaisse soi-même.

Ainsi donc, vous nous dites, Leibnitz est un grand personnage, et Hégel n'est pas un grand personnage, car c'est là, au fond, la pensée qui domine dans l'écrit de M. Saisset. A cela je répondrai sans hésiter, si Leibnitz est grand, Hégel est plus grand encore. Et pour rendre ma pensée plus précise et plus sensible, je dirai, si Leibnitz n'avait pas existé, la chaîne de la science ne serait point brisée, car nous aurions Newton qui remplirait le vide laissé par Leibnitz. Si, au contraire, Hégel n'avait pas existé, il manquerait à cette chaîne un anneau que nul autre ne pourrait remplacer.

Voyons, allons au fond des choses, et dégageons la vérité des brouillards dont on veut l'entourer. Qu'est-ce qu'en réalité que Leibnitz ? C'est un grand mathématicien, un médiocre philosophe (je dis médiocre, lorsqu'on veut le comparer à Platon, ou à Aristote, ou à Hégel et même à Descartes) et un diplomate. Et mathématiques à part, ce dernier trait est peut-être le trait le plus saillant de son esprit et de son caractère. Car, non-seulement il est diplomate dans sa correspondance avec Bossuet et le Landgrave de Hesse-Rheinfels, non-seulement il est catholique avec les catholiques, et protestant avec les protestants, mais ils est diplomate, même en philosophant, et je ne suis pas sûr qu'il n'aurait pas introduit la diplomatie dans les mathématiques, si le calcul de l'infini avait pu se traduire en signes chiffrés, tels que ceux qu'emploient les diplomates pour annoncer à leur gouvernement que l'on flotte

entre la paix et la guerre, entre la hausse et la baisse, et d'autres choses semblables. A propos de la question de savoir, si Leibnitz était réellement protestant ou catholique, question soulevée par les documents récemment découverts, M. Saisset répond. Il n'était ni protestant ni catholique, il était philosophe. Oui, mais philosophe-diplomate. Or, je n'aime pas ces deux mots accouplés ensemble. Je les aime séparés, mais pas unis. Séparés ils jouent chacun son rôle, ils remplissent chacun sa fonction dans les choses de ce monde. Unis, ils se gênent l'un l'autre. Un philosophe-diplomate, ou un diplomate-philosophe, c'est comme le soleil qui prendrait la place de la lune, ou comme la lune qui prendrait la place du soleil. Ce sont deux notes qui, séparées, peuvent rendre un son harmonieux, mais qui, unies, vous déchirent l'oreille. Or, Leibnitz est souvent, très-souvent, presque toujours diplomate. Qu'on prenne sa Théodicée, et l'on verra que c'est l'œuvre d'un philosophe-diplomate. Est-ce qu'il y aborde de front et franchement les questions et les difficultés? Point du tout. Est-ce qu'il y répond aux objections de Bayle ? Pas davantage. Tout son art consiste à louvoyer, à mutiler les questions et à tourner les difficultés, ou à répondre aux objections par des arguments si faibles, qu'il faudrait lui supposer une simplicité primitive pour croire qu'il les prenaient lui-même au sérieux. Ainsi, par exemple, il vous dira qu'il y a bien un mal *métaphysique*, mais que cependant le mal *moral* a sa racine dans la volonté; ou bien que Dieu *permet* le mal, mais qu'il ne le *veut* point, qu'il y a en lui deux volontés, une vo-

lonté *antécédente*, et une volonte *conséquente*, et d'autres choses semblables. On sait qu'un théologien du Wurtemberg, Pfaff, et d'autres, qui correspondaient avec Leibnitz, et qui étaient eux-mêmes très-versés dans la philosophie disaient que Leibnitz ne prenait pas ce livre au sérieux. Ils avaient raison. Il n'y a pas d'esprit sérienx qui puisse le prendre au sérieux. Et le mot des commères de Hannovre, *Leibnitz ne croit rien*, qui était dirigé contre sa foi religieuse, s'applique également, et de tout point, à ce livre (1).

Suivant M. Saisset, Leibnitz serait l'esprit le plus complet et le plus universel qui ait existé depuis Aristote (p. 963). Ce n'est pas la première fois que je l'ai entendu dire. C'est ni plus ni moins une exagération. Leibnitz est un esprit universel d'une certaine façon. C'est un de ces esprits qui touchent à tout, ou à peu près, mais qui n'approfondissent rien. J'en excepte toujours les mathématiques. En tout cas, il n'est pas aussi universel que Hégel, cet Hégel à qui vous n'accordez, et à regret, que d'être un esprit très-étendu. Montrez-moi un peu, s'il vous plaît, où est sa *Logique*, où est sa *philosophie de la Nature*, où est sa *philosophie de l'Esprit*. Je compte en

(1) Buhle définit très-bien, et en quelques mots la philosophie de Leibnitz. « Sa philosophie, dit-il, est bien moins le produit d'une pensée spéculative, libre, indépendante et originale, que le résultat d'une critique des doctrines anciennes et modernes; c'est un éclectisme dont il cherche à combler les lacunes d'une manière qui lui est propre. C'est une philosophie décousue, qui se fait par correspondance. » ***Eine desultorische Bearbeitung der Philosophie in Briefen.*** Hist. de la Phil. moderne. T. IV prem.e p.e p. 131.

ce moment, nous peserons après. On sait qu'en nommant ces trois parties de la philosophie de Hégel, je nomme le cercle entier des connaissances humaines. Car, rien n'est échappé à cet esprit vraiment extraordinaire et merveilleux. Science de la nature, science de l'esprit, philosophie du droit, philosophie de l'art, de la religion, de l'histoire, tout il a embrassé, et partout il a porté un regard original et profond. Je ne parlerai pas ici de sa puissance organisatrice, sur laquelle j'aurai occasion de revenir. M. Saisset nomme la *Protogée*. Eh! mon Dieu, je connais la *Protogée*. Mais voulez-vous mettre la *Protogée* à côté de la *philosophie de la Nature*, c'est-à-dire, voulez-vous comparer un fragment, avec la science entière de la nature? Vous n'y songez pas, je suppose. Il y a un point, et un seul point où Leibnitz l'emporte sur Hégel. Ce point, je n'ai pas besoin de le nommer, ce sont les mathématiques. Hégel n'a pas découvert le calcul de l'infini. Mais, s'il n'a pas découvert le calcul de l'infini, il a cependant laissé, même dans cette branche, la marque de son génie. J'ai indiqué dans la Logique les recherches auxquelles Hégel s'est livré à cet égard, et j'ai dit que je me proposais de leur consacrer un travail spécial. C'est ce que je ferai après avoir publié la *philosophie de la Nature*, et la *philosophie de l'Esprit*. Je veux cependant en dire quelques mots ici, me bornant, bien entendu, à indiquer la pensée qui a présidé à ces recherches. Qu'est-ce que l'infini mathématique? C'est là une question à laquelle les mathématiques n'ont pas encore répondu. Et, en effet, si elles nous disent que c'est, ou l'infiniment petit, ou l'infiniment

grand, il faudra qu'elles nous disent aussi quel est le rapport de ces deux infinis, qui sont inséparables, et qui s'appellent l'un l'autre. Si elles nous disent que ce n'est ni l'infiniment petit, ni l'infiniment grand, mais l'un et l'autre venant se réunir dans une commune limite, on leur demandera qu'est-ce que cette limite? Est-ce une quantité? Mais si c'est une quantité, elle ne peut pas différer des termes dont elle est la limite, c'est-à-dire, qu'elle sera elle-même infiniment grande et infiniment petite, c'est-à-dire encore, elle ne sera pas l'infini. Et puis, qu'est-ce que cet infiniment grand et cet infiniment petit? Vous dites que l'infiniment petit est une quantité dont on ne peut pas en concevoir une plus petite, et l'infiniment grand une quantité dont on ne peut pas en concevoir une plus grande. Mais en ce cas l'infiniment grand et l'infiniment petit ne sont plus des quantités, car ils sortent de la définition que vous donnez de la quantité, puisque vous définissez la quantité, ce qui peut augmenter ou diminuer indéfiniment. Et puis, cet infiniment grand et cet infiniment petit, ainsi que cette limite sont-ils divisibles, ou indivisibles, ou divisibles et indivisibles à-la-fois? C'est ce que les mathématiques ne nous disent point. Newton se représente cet infini tantôt comme un élément divisible qui s'évanouit — *fluit* — (1), et qui n'est

(1) La remarque faite par M. Biot, et rappelée par M. Saisset que Newton n'a pas exposé la théorie mathématique de l'infini dans sa pureté, avait été faite également par Hégel. En examinant la théorie de Newton, « je sépare, dit-il, dans cette théorie ce qui appartient aux notions de mouvement et de

pas une somme, ou un rapport d'une partie déterminée, mais la *limite* des sommes et des rapports ; tantôt comme le principe générateur des quantités finies et engendrées, telles que les produits, les quotients, les racines, les rectangles, les carrés etc. Mais qu'est-ce que cette limite, ou ce principe? Est-ce une quantité? Et si c'est une quantité, en quoi se distingue-t-il des autres quantités? Et si ce n'est pas une quantité, qu'est-il? Voilà le point essentiel et décisif de la question. Et voilà ce que les mathématiques ne nous apprennent point. En d'autres termes, il n'y a pas encore une philosophie de l'infini mathématique, et l'usage qu'ont fait et que font encore les mathématiques de l'infini est purement empirique; de telle façon qu'à cet égard on peut dire que les mathématiques ne dépassent pas les limites de l'art; et que de même que l'homme politique, ou l'artiste, par exemple, emploie certaines notions, certains principes, tels que le vrai, le juste, le beau etc. sans connaître leur nature intime, ou leur essence, de même le mathématicien emploie l'infini, et l'applique aux cas particuliers à mesure qu'ils se présentent, sans pouvoir dire ce qu'est cet infini. Or, si les mathématiques n'ont pas pu fonder la philosophie du calcul de l'infini, c'est qu'elles sont les mathématiques et qu'elles ne sont pas la philosophie; c'est, en d'autres termes, qu'elles constituent une science relative, et non la science absolue, ou, si l'on veut, une partie

vîtesse (d'où est principalement venu le nom de *fluxion)* parceque la pensée n'y est pas présentée dans la forme abstraite qui lui est propre, et qu'elle y est mêlée avec des éléments étrangers. » *Grande Logique.* Liv. I. 2, p.e p. 302.

de la science, et non la science. D'où il suit qu'elles sont limitées et imparfaites, et quant à leur objet, et quant à leur méthode; ce qui fait qu'elles n'ont d'elles-mêmes et de leur propre objet qu'une connaissance également limitée et imparfaite, et que l'infini, et les rapports infinis sont placés en dehors, et au-dessus de leur sphère. D'où il suit aussi, et par la raison même qu'elles ne constituent qu'une partie de la science, qu'il y a une science dont elles sont la partie, c'est-à-dire, une science absolue qui les enveloppe dans son unité, qui, par cela-même, les dépasse, et qui seule peut connaître l'absolu mathématique, comme elle peut seule connaître l'absolue vérité en général (1). Et en effet, l'objet des mathématiques c'est la quantité. Or, la quantité ne constitue qu'une propriété, qu'un aspect, ou un moment des choses suivant l'expression hégélienne, ce qui veut dire qu'elle est la partie d'un tout, ou d'un système, et qu'en tant que formant la partie d'un système, elle est en rapport avec les autres parties de ce même système. Et comme il s'agit ici de la quantité pure ou abstraite, elle doit, par cela même, faire partie d'un système composé d'éléments — déterminations, ou catégories — abstraits comme elle. Ainsi, à côté de la quantité il y a la qualité, la mesure, l'identité et la différence, l'égalité et l'inégalité etc. avec lesquelles elle est en rapport, qui la déterminent, ou qui sont déterminées par elle, qui l'enveloppent ou qui sont

(1) Voy. sur ce point, la *Phénoménologie de l'Esprit*, *Introduction*. Conf. mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. IV. § 5.

enveloppées par elle. Or, le système de ces catégories, de ces formes et déterminations pures, éternelles et absolues de la pensée constitue la Logique, et par conséquent, la quantité n'est qu'une détermination ou un moment de la Logique (1). Les mathématiques ne sont donc qu'une partie de la Logique, et c'est la Logique qui peut seule déterminer la valeur et le sens interne de leurs principes, de leurs méthodes et de leurs rapports. Or, il y a dans l'être la qualité, et il y a la quantité, l'élément déterminé et invariable, et l'élément indéterminé et variable. Un être n'est ce qu'il est que par sa qualité. Dès qu'il perd sa qualité, il n'est plus le même être. La qualité de brûler constitue le feu. Otez lui cette qualité, et il n'est plus le feu. La quantité, au contraire, introduit dans l'être l'indétermination et la variabilité, le plus et le moins, l'indivisibilité et la division, le maximum et le minimum, ou la possibilité indéfinie d'un accroissement ou d'un décroissement sans limites. La qualité et la quantité constituent, par conséquent, la première grande opposition dans la sphère de l'Être. La qualité et la quantité se développent conformément à leur notion, c'est-à-dire, conformément à la méthode ou à la dialectique absolue, qui est la forme même de la notion. La qualité pose ses déterminations jusqu'au moment où l'on voit paraître son contraire, c'est-à-dire, la quantité, et celle-ci pose, à son tour, ses déterminations, c'est-à-dire, elle est d'abord quantité à l'état immédiat et virtuel, puis quantité à l'état médiat, ou quantité qui

(1) Voy. *Logique.* § 99 et suiv.

est entrée dans les rapports finis, et qui fait l'objet de l'arithmétique, et enfin elle atteint ce moment où la qualité et la quantité se rencontrent et se joignent. C'est ce moment qui constitue l'infini mathématique. L'infini mathématique n'est ni la qualité, ni la quantité prises séparément, ni l'infiniment grand ni l'infiniment pétit, mais un rapport, ou une limite à la fois quantitative et qualitative. Car, supprimez-y la qualité, et vous rentrerez dans l'indéfini, et dans les rapports finis de la quantité; supprimez-y la quantité, et vous sortirez de la sphère de l'être mathématique. L'infini mathématique est, par conséquent, un rapport qui unit l'élément fixe et qualitatif, et l'élément variable et quantitatif, mais qui par cela-même qu'il les unit, les dépasse, c'est-à-dire, se distingue de chacun d'eux, tout en les contenant, ou, mieux encore, parcequ'il les contient tous les deux. C'est, pour ainsi dire, une courbe dans chaque point de laquelle se trouvent combinés ces deux éléments, ou bien, c'est un mouvement, dans chaque moment duquel la qualité et la quantité se déterminent et s'appellent réciproquement. Or, la forme pure et universelle de ce rapport c'est la puissance, ou, pour mieux dire, c'est l'élévation à la puissance. L'élévation à la puissance pourrait être appelée l'*état potentiel* de la quantité; ce que Hégel appelle *potenzierung (potentiation)*. C'est un rapport, ou un moyen terme, dont les extrêmes sont la racine et la puissance. En analysant cet état de la quantité, on trouve d'abord que les deux extrêmes s'opposent l'un l'autre. C'est l'opposition quantitative de la pluralité et de l'unité, du plus et du moins, de l'infiniment grand et de l'infiniment

petit. Mais s'ils s'opposent, et précisément parcequ'ils s'opposent les extrêmes s'appellent l'un l'autre (1). La racine n'est telle que par rapport à la puissance, et la puissance n'est telle que par rapport à la racine. D'où il suit que non-seulement elles s'appellent, mais qu'elles s'engendrent réciproquement, et que cette génération constitue précisément leur rapport, leur passage de l'une à l'autre, ou leur *devenir*. En outre, dans ce rapport se trouvent enveloppés et unifiés toutes les différences et tous les rapports finis de la quantité, la somme, le produit, le quotient etc. Enfin ce rapport n'est pas seulement un rapport de quantité, mais il est aussi et essentiellement un rapport de qualité. Car, par cela même que la puissance et la racine s'engendrent réciproquement, elles se déterminent l'une l'autre, et elles se déterminent de façon que le changement de l'une entraîne le changement de l'autre, et celui du rapport entier. Ainsi l'infini mathématique est, dans le développement de la catégorie de l'Être pur, ce moment où la quantité revêt la forme potentielle, et par-là se joint à la qualité. Ce moment ferme les deux sphères de la qualité et de la quantité, et constitue leur devenir, c'est-à-dire, leur passage dans une autre sphère où la qualité et la quantité sont complétement absorbées, où, en d'autres termes, elles ne se trouvent plus que comme deux éléments subordonnés, comme deux déterminations, ou deux moments que la notion a traversés. Cette nouvelle sphère est la *mesure*.

(1) Voy. sur ce point mon *Introduction à la Logique*. Vol. I, p. 89 et suiv.

Ce sont là les traits généraux de la théorie hégélienne touchant l'infini mathématique, théorie que Hégel accompagne de nombreuses et profondes recherches où il examine la question, soit dans sa forme abstraite, soit dans ses applications. L'importance de cette théorie ne saurait être méconnue, car elle a pour objet de fonder la philosophie de l'infini mathématique, et de faire cesser par-là le divorce qui existe entre la philosophie et les mathématiques. Un mathématicien distingué M. Hermann Schwarz a consacré un travail spécial à cette partie de la philosophie de Hégel (1). Son jugement à cet égard ne saurait être suspect, d'abord parcequ'il est, avant tout, mathématicien, et ensuite parcequ'il y a dans la critique à laquelle Hégel a soumis le calcul de l'infini plusieurs points sur lesquels M. Schwarz n'est point d'accord avec lui. Or, voici comment il termine son livre. Faisant allusion à la philosophie des mathématiques, ou à l'accord qu'il faut établir entre la philosophie et les mathématiques « ce que nous n'avons fait qu'indiquer, dit-il, dans notre introduction, nous sommes heureux de pouvoir l'affirmer ici à la fin de nos recherches, à savoir, que l'analyse de l'infini est entièrement d'accord avec les principes que Hégel à déduits dans sa Logique avec une si grande abondance de profondes pensées, et avec une si puissante dialectique, et bien que Hégel lui-même n'ait

(1) *Versuch einer Philosophie der Mathematik, verbunden mit einer Kritik der Anstellungen Hegel's über den Zweck und die Natur der höheren Analysis.* « Essai d'une philosophie des mathématiques, avec une critique de la théorie de Hégel sur le but et la nature de la haute analyse. » Halle.

pas su en faire une juste application, il faut d'autant plus admirer la grandeur de son génie, qui a su établir, en les déduisant de leur notion, les catégories abstraites de la quantité, et qui, malgré la connaissance imparfaite qu'il possédait des sciences qui s'y rapportent, a cependant fondé, si on la considère dans ses points essentiels, une théorie rationnelle de l'être quantitatif. » Comme on le voit, la distance qui sépare Hégel de Leibnitz, même dans le champ des mathématiques, n'est pas aussi grande qu'on peut le croire. Mais j'irai plus loin, et je dirai que si l'on considère la question d'un autre point de vue, qui est celui auquel le philosophe doit se placer, du point de vue, veux-je dire, de la science systématique et absolue, Hégel s'est fait des mathématiques une notion plus claire et plus vraie que ne s'en est faite Leibnitz. Et cela se conçoit. Pour se faire une notion claire d'une partie, il faut embrasser le tout, et les rapports de cette partie avec les autres. Pour déterminer, en d'autres termes, le sens, la valeur et les limites d'une science particulière, imparfaite et finie, ainsi que de sa méthode, il faut une science, et une méthode absolues, qui la dominent, et qui l'embrassent dans leur unité (1). Or Leibnitz ne possédait ni cette science, ni cette méthode. Ceci me conduit à parler de sa *Monadologie*.

(1) On comprendra l'importance de ces remarques et de cette partie de la philosophie de Hégel, si l'on réfléchit qu'aucun philosophe, ni Platon, ni Aristote, ni Descartes, n'était parvenu à classer les mathématiques dans la science. Et cela se conçoit. Aucun d'eux n'avait fondé un véritable systéme. Voy. plus bas.

C'est sur la monadologie qu'insiste surtout M. Saisset, et il a raison. Car c'est le titre philosophique le plus important que Leibnitz ait à nous offrir, puisqu'elle contient sa métaphysique et sa tentative pour systématiser la connaissance. Seulement M. Saisset en exagère l'importance, et il semble que les nombreuses lacunes qu'elle présente, et les graves objections qu'elle fait naître, et qui se montrent, pour ainsi dire, à sa surface, lui aient complétement échappé.

Et d'abord M. Saisset oppose la monadologie aux théories mécaniques de Descartes. Leibnitz, dit-il, a substitué aux rapports de mouvement et d'étendue, qui faisaient le fond des théories cartésiennes, la force, comme principe intime de l'être, ou le dynamisme. J'admets ce point, puisque c'est un fait; j'admets même que le dynamisme est un principe plus profond que le mécanisme. Cela n'empêche pas cependant qu'il n'y ait dans les êtres des états, ou des rapports mécaniques, comme il y a des rapports chimiques, et d'autres rapports. Par conséquent, Descartes aurait pu dire à Leibnitz: en substituant le principe dynamique au principe mécanique, vous n'expliquez pas plus ce dernier par votre principe, que je n'explique le premier par le mien. Ce qui veut dire que la vraie méthode et la vraie connaissance ne consistent pas à remplacer un principe par un autre, car cela revient à supprimer l'un des deux, ou à mutiler les êtres, mais à démontrer la coexistance des deux principes en les déduisant, et en assignant à chacun d'eux sa valeur et la place qu'il occupe dans l'ensemble des choses. Si je fais cette remarque, c'est qu'elle nous donne, en quel-

que sorte, la clef de la manière de Leibnitz. Leibnitz ne démontre, ni ne déduit, mais ou il juxtapose les déterminations des êtres, ou il les prend au hazard, et il tombe ainsi dans les plus étranges inconséquences, et, lorsqu'il s'aperçoit d'y être tombé, il s'en tire par des tours de force, ou par le *Deus ex machina*. Ainsi, par exemple, il commence par combattre le cartésianisme. Il y a, suivant lui, dans la doctrine de Descartes, dans sa théorie mécanique, et surtout dans la prédominance que Descartes donne à la pensée sur l'activité, des germes, qui, en se développant, ont produit le spinozisme. Soit, accordons cela. Mais voilà que dans sa monadologie nous le voyons poser, comme une des lois fondamentales et essentielles de l'univers, la loi de continuité. Tout se tient, tout s'enchaîne dans l'univers, et il n'y a point d'*hiatus* dans les choses. Mais c'est là, au fond, la doctrine de mon maître, aurait pu lui dire un spinoziste, car la continuité implique l'unité de l'être, ou l'unité de la substance, ou une unité quelconque. Point du tout, répond Leibnitz, car si je pose cette loi comme une loi universelle, j'y fais aussi des exceptions, et, entre autres, j'en excepte le rapport de l'ame et du corps. Il y a là un *hiatus* que ma loi de continuité ne peut pas remplir. C'est une exception grave, que je vous accorde difficilement, aurait pu répliquer le spinoziste, et qui me fait soupçonner que vous n'avez pas creusé bien profondément dans ces matières, et que mon maître y voyait plus clair que vous. De toute façon, cet *hiatus* il faut le remplir, car s'il y a rapport qu'on puisse le moins contester, c'est bien celui de l'ame et du corps. Vous avez rai-

son, répond Leibnitz, et je vais le remplir. L'ame et le corps sont deux substances, ou deux monades complétement distinctes, et comme telles, ils sont aussi étrangers, et plus étrangers même l'un à l'autre qu'un habitant de la Chine ne l'est à un habitant de l'Europe, ou qu'un mort ne l'est à un vivant; mais ils sont, en même temps, ainsi constitués qu'ils vivent et agissent ensemble, comme s'il y avait un rapport réel entre eux; et qu'ainsi, par exemple, lorsque l'ame dit au corps de se mouvoir, ou lorsque le corps qui souffre dit à l'ame de venir à son secours, le corps ne se meut pas, ou l'ame ne va pas au secours du corps, parcequ'il y a un rapport réel, et une liaison intime entre eux, mais parceque le corps est ainsi fait qu'il doit se mouvoir, et l'ame, à son tour, est ainsi faite qu'elle doit aller au secours du corps. C'est là ce que j'appelle *harmonie préétablie*. Et voilà l'*hiatus* rempli, et rempli par ce que j'appelle un tour de diplomate. Car Leibnitz ne s'inquiète pas de savoir ce que peut être cette harmonie préétablie, si l'harmonie préétablie ne suppose pas cette unité même substantielle à laquelle il prétendait échapper, si deux monades, par cela-même qu'elles sont toutes deux des monades, ne sont pas deux déterminations, ou deux moments, comme nous dirions nous autres hégéliens, d'une seule et même monade, et enfin, si on pouvait prendre au sérieux, l'explication qu'il nous donne de ce rapport. Ces difficultés, et bien d'autres ne troublent point Leibnitz. L'harmonie préétablie remplissait à merveille son objet. D'abord le mot lui-même est harmonieux, et séduit l'oreille, ce qui facilite l'opération. Et puis, par ce

moyen il laissait, d'une part, subsister l'*hiatus* entre l'ame et le corps, ce qui le faisait paraître conséquent, et semblait le préserver du spinozisme, et de l'autre, il remplissait cet *hiatus*, il le remplissait par un mot, il est vrai, ou par une idée dont il ne voyait pas le sens et la portée, mais il le remplissait, ou il avait l'air de le remplir, et par-là il se donnait aussi l'air de satisfaire aux nécessités et aux conditions de la science. Et qu'on ne croie pas que c'est là un cas isolé. C'est bien plutôt la manière même de Leibnitz. Sa philosophie est la philosophie des expédients, des mots et des apparences. Quand il n'entend pas la chose, il met un mot à sa place, quand la difficulté le presse, il n'y échappe pas en l'abordant sincèrement et de front, mais par la porte de derrière. Ainsi outre l'*hiatus* que je viens de signaler, il y en a bien d'autres qu'il faut aussi combler. Il y en un entre autres, bien plus important que le précédent. C'est le rapport de la monade finie et de la monade infinie. Or voici comment il nous l'explique. « Dieu, dit Leibnitz, est l'unité primitive, et la substance simple et originaire, dont toutes les monades créées sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité. » De même que le premier *hiatus* était rempli par le mot *harmonie préétablie*, de même celui-ci est rempli par un autre mot, *fulguration*. C'est un mot sonore qu'Homère lui-même aurait adopté pour exprimer la parenté qui unit les mortels à Jupiter, mais qui, par cela-même qu'il trouverait sa place dans Homère, est fort déplacé ici, car non-seulement il n'explique rien, mais il induit en erreur et il trompe, en faisant croire

qu'il contient une explication de ce rapport, tandis qu'il n'en contient aucune. Ensuite, comment mettre ce passage d'accord avec la distinction de l'ame et du corps, telle que l'entend Leibnitz? Car, si Dieu est la monade des monades, et l'unité substantielle et primitive des monades, l'ame et le corps participeront à la même substance, ce qui, d'une part, nous ramène à l'unité substantielle de Spinoza, que Leibnitz voulait éviter à tout prix, par des raisons, je suppose, à lui connues, et, d'autre part, nous fait voir que le dernier rapport de l'ame et du corps ne réside pas dans l'harmonie préétablie, telle que Leibnitz l'a conçue, pas plus que dans les causes occasionnelles de Déscartes, mais dans la nature divine elle-même, et que c'est dans la connaissance de cette nature qu'il faut en chercher l'explication, connaissance qui exige un autre point de vue que celui auquel Leibnitz s'est placé, et d'autres procédés que ceux qu'il a employés.

Si maintenant nous examinons la conception fondamentale de sa monadologie, nous y retrouverons les mêmes lacunes, et les mêmes défauts que nous venons de rencontrer dans les points partiels de cette doctrine. Qu'est-ce que la monadologie, et qu'est-ce que la monade? Leibnitz part de ce principe, que tout être, ou toute substance composée, par cela-même qu'elle est composée doit se résoudre en éléments composants, c'est-à-dire, en éléments simples et indivisibles. Ces éléments composants, simples et indivisibles sont les monades. Ce point de départ contient, pour ainsi dire, toute sa monadologie. M. Saisset voit dans cette décomposition d'un tout en ses parties une méthode

merveilleuse, dont le calcul de l'infini ne serait qu'un cas particulier (p. 981). Mais, quelques soient les analogies qui peuvent exister entre le calcul de l'infini et la monadologie, que Leibnitz soit arrivé à tous les deux par la même méthode, ou par des méthodes différentes, l'essentiel est de savoir ce que vaut cette méthode, et ce qu'elle peut nous donner. Or cette méthode est, ni plus ni moins, la vieille méthode, ou, pour mieux dire, la méthode ordinaire qui consiste à décomposer un tout en ses parties. Cette méthode avait déjà produit l'atomisme entre les mains de Démocrite et d'Epicure, elle a produit la monadologie, qui est une autre espèce d'atomisme, entre les mains de Leibnitz. Or, avec un peu d'attention, il est facile de voir tout ce qu'il y a d'insuffisant, de défectueux, et de trompeur dans cette méthode, surtout lorsqu'on la pose comme méthode universelle et absolue de la connaissance. Et d'abord, il n'est pas nécessaire de pénétrer bien avant dans les conditions de la connaissance, et dans les rapports de la forme de la connaissance, ou de la méthode avec son objet, pour voir que cette méthode d'analyse suppose une méthode supérieure, dont elle n'est qu'un moment, ou une partie. Et, en effet, quand je décompose un tout, il faut, d'une part, que je marque à l'avance un but à cette décomposition, et que, par exemple, si je veux découvrir et déterminer un des éléments composants, je sache déjà qu'il y a des éléments composants, que ces éléments composants sont des substances simples etc., et, d'autre part, qu'en décomposant je suive certaines règles, et je fasse usage de certaines notions; toutes choses qui montrent que cette décomposition

suppose une connaissance, et un mode de connaître supérieurs, sans lesquels je ne pourrais avancer d'un pas dans mes recherches. On conçoit que les mathématiques emploient cette méthode. Car les mathématiques sont des sciences imparfaites et limitées. Leur objet est limité, leur méthode est limitée, et partant la connaissance qu'elles donnent est limitée aussi. On ne peut donc demander aux mathématiques, ni une méthode qui s'applique à l'universalité des êtres, ni une connaissance qui soit placée en dehors et au-dessus de leur sphère. Mais, lorsqu'il s'agit d'une doctrine dont l'objet est la connaissance universelle et absolue, il faut que sa méthode soit adéquate à une telle connaissance, c'est-à-dire, qu'elle soit universelle et absolue comme elle. Par conséquent, en appliquant à la philosophie cette espèce d'analyse mathématique, Leibnitz dénaturait la véritable méthode philosophique, et il ne faisait, au fond, que répéter la tentative de Spinoza, et la répéter d'une manière moins rationnelle et moins complète. Car Spinoza part au moins d'axiomes et de définitions, et, tout en analysant comme le géomètre, il s'efforce aussi de déduire, et de lier rationnellement les différents éléments de sa doctrine. Ce sont le plus souvent des déductions extérieures et arbitraires, si l'on veut, mais enfin il y a un effort, et un certain arrangement qui montrent une vue plus claire et plus profonde de la nature, et des conditions de la science; tandis qu'il n'y a rien de tel dans la monadologie. Leibnitz part du principe qu'il doit y avoir des substances simples, parcequ'il y a des substances composées, et puis, à la suite de ce principe, l'on voit se produire ses monades, — qui du reste se

réduisent à cinq ou six, car c'est en cela que consiste tout ce grand système de Leibnitz, — mais comment il y est arrivé, s'il y est arrivé par déduction, ou par analogie, ou par l'observation externe ou interne c'est ce qu'il ne nous dit point. On voit bien la monade inorganique, puis la monade organique, puis la monade avec aperception, mais comment les monades se trouvent ainsi placées l'une à côté de l'autre, et en vertu de quelle méthode, c'est, je le répète, ce qu'il ne nous dit point. J'ajouterai que s'il ne nous le dit pas, c'est qu'il ne peut pas nous le dire. Et, en effet, outre les défauts que je viens de signaler, sa méthode, si on peut ainsi l'appeler, en contient deux autres qui mettent à nu son impuissance. D'abord, elle mutile les êtres, et brise leur unité, et ensuite, par cela-même qu'elle brise leur unité, elle les sépare, et après les avoir séparés, elle ne peut plus les réunir, ou si elles les réunit, elle ne les réunit que par des moyens artificiels, arbitraires et extérieurs. Et, en effet, lorsque je décompose un objet, je détruis par cela-même, l'être composé, c'est-à-dire, je n'ai plus l'objet tel que je l'avais avant de l'avoir soumis à cette décomposition. Je n'ai donc plus l'objet, mais ses parties, ou ses éléments composants. Or, on peut croire, à première vue, que si par cette décomposition je perds d'un côté, au moins je gagne de l'autre, si je détruis, veux-je dire, la totalité de l'objet, ou de l'être que je m'efforce de connaître, du moins j'acquiers une notion plus exacte et plus complète de ses éléments composants. Mais ce n'est là qu'une illusion. Car, ces éléments composants, par cela-même que ce sont des éléments composants, pos-

sèdent des propriétés qu'on ne peut saisir qu'autant qu'ils sont unis, et unis dans l'être même dont on les a séparés; de telle sorte qu'en décomposant l'être composé non-seulement je détruis cet être, mais je détruis ou mutile les éléments composants eux-mêmes; et ce que je detruis en eux c'est surtout leur rapport, cette propriété commune, ou ce lien commun qui les unissait à l'être composé, et qui faisait que, dans cet être, ils étaient autres qu'ils ne sont après en avoir été séparés. Or, par cela-même que je supprime dans les éléments composants ce lien commun, quelque soit d'ailleurs la nature de ce lien, il ne me reste plus que des éléments distincts et séparés, des unités, ou des atomes que je pourrai juxtaposer arbitrairement, ou avec lesquels je pourrai former des agrégats, mais que je ne pourrai plus unir par un lien interne, rationnel et consubstantiel. Pour s'assurer de la justesse de ces observations, il n'y a qu'à les appliquer à un être quelconque, à l'être mathématique, ou à l'être organique, ou à l'univers. Qu'on se représente l'être organique, ou l'univers comme un être, ou un tout composé d'éléments simples, et qu'on le décompose en ces éléments. La conséquence immédiate de cette décomposition sera d'y détruire la forme, c'est-à-dire, l'ordre, la proportion, l'arrangement des parties, cette unité, en un mot, qui constitue l'être organique, ou l'univers. Restent les éléments composants. Mais ces éléments, par la raison même que cette loi, ou cette forme essentielle qui les unissait les uns aux autres, et qui faisait, pour ainsi dire, circuler en eux une vie commune, s'est retirée d'eux, ne sont plus que des membres épars sans lien, sans

nom et sans vie. Car l'œil séparé du corps n'est plus l'œil, pas plus que le soleil, séparé du système dont il fait partie, n'est plus le soleil, ou que l'unité prise séparément n'est plus l'unité, telle qu'elle existe dans le nombre deux, ou dans la fraction. Or c'est là précisément ce qui est arrivé à Leibnitz. Il a décomposé l'être, et il a abouti à l'atome, à un atome, il est vrai, qui se distingue, par certaines propriétés, de l'atome, tel que l'avaient conçu les anciens atomistes, mais qui, comme lui, est une substance simple, indivisible et renfermée en elle-même. Nous voilà donc en présence d'un ensemble, ou, pour mieux dire, d'une serie d'atomes, atome *A*, atome *B*, atome *C* etc. entre lesquels on ne doit pas même placer le signe qui joint les unités; car ce signe on peut l'y ajouter, mais il ne peut pas se déduire de l'atome lui-même, puisque chaque atome, ou chaque monade est une substance absolument distincte et séparée de toutes les autres monades. Et cependant ces monades il faut les unir, et ces *hiatus* qu'a laissés la décomposition, il faut les combler; car on est ici en présence de l'univers, c'est-à-dire, d'un système; et une agglomération, ou un monceau de monades ne constituent pas un système. Or, nous connaissons déjà les deux moyens avec lesquels Leibnitz recompose le tout, et remplit les *hiatus*. C'est l'*harmonie préétablie*, et les *fulgurations* de la monade des monades. Mais ici ces deux principes on peut les voir mieux à l'œuvre, car ils reçoivent une application et une signification plus générales. Et d'abord, Leibnitz nous dit que, bien que chaque monade soit complétement renfermée en elle-même, et qu'elle repousse toute autre monade hors

des limites de son être et de sa nature, cependant chaque monade représente à sa façon l'univers. C'est clair. Il se trouvait entre sa fausse conception des monades et l'unité des choses; il avait, d'une part, sa théorie fondamentale qui lui disait que les monades sont des substances tout-à-fait distinctes, et de l'autre, l'observation, les analogies qu'on rencontre dans les êtres, et une vue obscure de leurs rapports, qui lui disaient que les monades appartiennent toutes à un seul et même système. Voulant maintenir à tout prix sa théorie, et, en même temps, donner une explication quelconque de ces rapports et de cette unité qui le serraient, pour ainsi dire, de toutes parts, dans l'impuissance où il était de déduire rationnellement les monades, il s'en tire en disant que les monades, bien que séparées, représentent, chacune à sa façon, et virtuellement l'univers. Mais comment est-il possible qu'une monade puisse représenter d'une façon quelconque l'univers, comment est-il possible, par exemple, que la monade organique représente la monade inorganique, ou le système planétaire, ou une autre monade quelconque, si elle n'est liée avec ces monades par aucun rapport consubstantiel, et si elle ne les enveloppe pas dans son unité, soit comme éléments réels et actuels, soit comme éléments virtuels? A cela Leibnitz répond par son harmonie préétablie; c'est-à-dire qu'il répond à l'*obscurum per obscurius*, ou par un mot, ou par le *Deus ex machina*. Et, en effet, qu'est-ce que l'harmonie préétablie, telle que la conçue Leibnitz? Il n'y a, dit-il, de rapport direct et réel ni entre l'ame et le corps, ni entre les monades en général, mais seulement le rapport et l'accord

que Dieu y a établi de toute éternité. Mais c'est-là, ou ne rien dire, ou reculer la difficulté, et la reculer pour y échapper, ou pour la dissimuler. Car le point essentiel consiste à nous dire ce qu'est, et ce que peut être cette harmonie, et comment Dieu a pu l'établir. Je sais qu'il y en a qui voient dans la monadologie une espèce d'idéalisme platonicien. Des rapports et des analogies on peut en trouver entre toutes choses, et partant, entre toutes les doctrines. Il y en a entre l'ancien atomisme et la théorie de Platon, puisque l'idée peut être, elle aussi, considérée comme un atome, c'est-à-dire, comme une substance simple et indivisible, et, par la même raison, on peut découvrir des analogies entre la monade et l'idée. Mais l'idéalisme, le véritable idéalisme n'est ni dans l'expression, ni dans la pensée de Leibnitz. Car, si Leibnitz avait conçu la monade, comme Platon concevait l'idée et le monde des idées, il nous aurait expliqué comment les monades produisent cette harmonie, ou, ce qui revient au même, comment elles s'harmonisent, se tiennent et s'ordonnent dans la pensée, ou dans la nature divine; et il aurait compris que là est le nœud de la question, ou, pour mieux dire, que là est toute la science. Et en comprenant ce point, il aurait compris que ce rapport idéal des monades, doit se traduire par un rapport réel dans les êtres sensibles et finis; car il serait singulier qu'il y eût un rapport réel entre les monades, entre l'ame et le corps monades, par exemple, et qu'il n'y en eût point entre mon ame et mon corps. Il aurait comprit tout cela, et il aurait pénétré plus avant dans les conditions et la nature de la science, et il aurait ainsi découvert tout ce qu'il y

a d'insuffisant, d'artificiel et de faux dans sa théorie. Je me borne ici aux objections principales. Mais il y en a bien d'autres qu'on pourrait adresser à la théorie leibnitzienne. Ainsi, par exemple, Leibnitz y a introduit certains principes, tels que le principe de contradiction, et de raison suffisante. D'où viennent ces principes? Et à quel système de connaissances appartiennent-ils? Sont-ils des monades, ou bien sont-ils des principes purement subjectifs et logiques? (dans le sens de la logique ordinaire). Et, dans ce dernier cas, quel est le rapport de ces principes avec la monadologie, quel est, par exemple, le rapport du principe subjectif de la raison suffisante avec les monades, et surtout avec la monade des monades? Voilà des questions importantes, essentielles même, sur lesquelles la théorie de Leibnitz ne nous fournit aucune explication.

Enfin, sa théorie de la force, dont M. Saisset paraît si épris, se trouve faussée par l'importance exagérée qu'il lui donne. Qu'est-ce que la force? La force est une détermination, un état, un moment dans ce système qu'on appelle l'univers. Quand on me dit que la monade est une force, ou comme le dit Leibnitz, en se servant de l'expression d'Aristote, une *entéléchie*, un je ne sais quoi placé entre la puissance et l'acte, cela ne m'apprend pas beaucoup sur la nature des choses. Et si l'on appuie sur la force, et que l'on dise que la monade est surtout une force, cela pourra engager ma pensée dans une fausse direction, et me faire négliger dans les êtres d'autres propriétés, et d'autres déterminations, tout aussi essentielles que la force. Celui qui viendrait

nous dire la monade est la substance, ou bien l'être, ou bien la forme, etc. aurait tout aussi raison que Leibnitz qui nous dit qu'elle est la force. Car les choses sont tout cela. Par conséquent, celui qui nous dit que le principe des choses est ou la substance, ou l'être, ou la force ne diffère pas de l'Hindou, pour qui son Dieu est l'*om*, *om*, *om*. Ce qu'il faut dire, et ce qu'il faut démontrer, et le démontrer rationnellement, en se fondant sur la nature même de ces déterminations, c'est que la substance, l'être, la forme, la force, etc. sont les éléments composants des choses. C'est là ce qu'avaient déjà essayé Platon et Aristote, et ce qu'a accompli Hégel, mieux que Platon et Aristote, n'en déplaise à mes adversaires. Et lorsque Leibnitz, pour échapper au spinozisme, substituait la force à la substance de Spinoza, ou rétablissait, comme on dit, la notion de la force dans les choses, il tombait dans la plus étrange des illusions. Car, si les monades sont des forces, en tant que forces, elles ne sont que des parties d'une seule et même force, comme les diverses substances, en tant que substances, ne sont que des parties d'une seule et même substance. Et cela est si vrai, que Leibnitz, après avoir arbitrairement séparé les monades, se voit obligé, pour donner une unité, et un sens à sa conception, de les réunir, et de les identifier dans l'harmonie préétablie, et dans la monade des monades. On peut en dire autant du reproche, que Leibnitz adresse à Descartes, d'avoir donné trop de prépondérance à la pensée dans sa philosophie. S'il y a point de vue original et éternellement vrai dans la philosophie de Descartes, comme dans

toute philosophie qui mérite ce nom, c'est bien celui-là. C'est par-là que Descartes renoue les grandes traditions de la philosophie antique, et qu'il jette les premiers germes de la philosophie moderne. C'est là aussi ce qui fait que Hégel lui-même appelle Descartes, avec une expression très-appropriée, un *héros* (1). La pensée comme attribut le plus haut, ou comme principe qui domine tous les autres et dans l'ame, et dans l'univers, la clarté de la pensée, et de l'idée qui est inséparable de la pensée, ou qui, pour mieux dire, est la pensée même, et la liberté de la pensée, qui se produit d'abord sous forme de doute, en présence de ce qui n'est pas pensée claire, doute que cette pensée même claire et libre fait disparaître, ce sont là les trois principes féconds et immortels de la philosophie de Descartes, principes qui sont comme enveloppés dans le premier, à savoir, que la pensée est ce qu'il y a de plus excellent et dans l'homme et dans l'univers, et dans la nature humaine, et dans

(1) Et, en effet, c'est le héros de la philosophie moderne, parceque la pensée se produit chez lui dans sa forme spontanée et naïve, et comme à l'état d'éclosion, et qu'elle n'est pas encore arrivée à cette maturité qu'elle a atteint depuis, surtout dans la philosophie allemande, et dans Hégel lui-même. Voici les expressions de Hégel, expressions par lesquelles il commence l'exposition de la philosophie de Descartes dans son *histoire de la philosophie*. « René Descartes est un héros, qui a refait à nouveau la philosophie, en la constituant sur de nouvelles bases, bases auxquelles elle vient d'être ramenée après le laps de tant d'années. L'influence de cet homme sur son siècle, et sur le développement de la philosophie en général ne saurait être trop appréciée. »

la nature divine (1). Eh bien! c'est contre ce principe qui constitue comme l'essence de toute philosophie que Leibnitz dirige sa critique, en prétendant que Descartes, par son *cogito ergo sum*, a donné la prédominance à la pensée sur tout autre attribut de l'ame, ou de l'être en général, et qu'à la pensée il faut substituer la force, et l'activité. Mais, sans entrer bien avant dans la question, il me semble que Descartes aurait pu dire à Leibnitz. Dans cette substitution que vous faites de la force à la pensée vous oubliez un point, un seul point, mais qui suffit pour mettre à néant votre critique, et votre doctrine. C'est que dans cette substitution vous vous servez de la pensée, et que cette force, que par une illusion optique de votre pensée, vous voulez mettre à la place de la pensée, vous la pensez, et ce n'est qu'en la pensant, que vous pouvez accomplir cette opération. Car la pensée est la force, et elle est de plus la pensée. Et, comme telle, elle vaut mieux que la simple force. Et elle est la pensée qui pense non-seulement la force, mais toutes choses, et qui, en les pensant dans la pensée absolue, dans leur essence, et dans leur idée engendre et fait ces choses, de sorte qu'on peut dire qu'à ce titre elle est la force absolue, à laquelle rien ne résiste, et qui meut le monde. Voilà ce que Descartes aurait pu dire a Leibnitz, et ce que je me permets de lui dire en son nom, en y mêlant un peu de nos idées et de notre langage moderne. Comme Leibnitz ne peut pas répondre, j'attendrai que ses

(1) Tous ces principes ne se trouvent pas explicitement dans Descartes, mais ils y sont implicitement.

défenseurs répondent pour lui. En tout cas, je crois en avoir dit assez pour montrer ce que pèse sa monadologie, et ce que nous devons penser de Leibnitz comme philosophe. Pour me résumer, qu'est-ce que Leibnitz? Buhle l'a dit. C'est un éclectique, et, comme tel, il est le père de l'éclectisme moderne. M. Saisset s'étonne de voir, en ce moment, circuler en Europe une foule de Leibnitz, un Leibnitz catholique, un Leibnitz panthéiste, un Leibnitz platonicien, et même un Leibnitz théosophe (p. 963). Pour moi, je suis loin de partager cet étonnement. Ce qui m'étonnerait c'est qu'on n'en colportât pas autant. Leibnitz est un de ces êtres aux mille formes, dont j'ai parlé plus haut, qu'on peut saisir par tous les côtes, mais que, par cela même, on ne peut tenir par aucun. Comme père de l'éclectisme, il est le père de tous les Protée qui l'ont suivi, et le plus savant de tous dans son art. Car, il y a un peu de tout dans Leibnitz, mais un peu de tout, comme il peut y en avoir dans un éclectique, c'est-à-dire, sans méthode, sans idées claires, sans courage et sans franchise. Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, il est éclectique en religion, comme il est éclectique en philosophie. Et, de même qu'en religion on le voit se balancer entre le protestantisme et le catholicisme, de même en philosophie on le voit se balancer entre toutes les philosophies sans en adopter, sans en entendre, et sans en produire aucune. Et voilà la doctrine, ou, pour mieux dire, le semblant de doctrine qu'on va exhumer dans la poussière des tombeaux, pour l'opposer à une des conceptions les plus vastes, les plus profondes et les plus originales qui soient jamais sorties de

l'intelligence humaine. Je dis originales, et j'insiste sur ce mot, car c'est ce côté de l'esprit de Hégel que je veux maintenant examiner.

On dit; Hégel peut être un grand esprit, mais il n'est pas original. M. Saisset l'a dit, et d'autres l'ont dit aussi. Et, en effet, ajoute-t-on, sa théorie des idées, c'est Platon, sa dialectique, c'est encore Platon, et le fond de sa doctrine, c'est Spinoza, avec un mélange de kantisme, et de la philosophie de Schelling. Il ne faut pas non plus oublier Wolf, car, comme M. Janet nous l'apprend, (1) la Logique hégélienne n'est au fond que du wolfianisme, ou l'ontologie, telle que Wolf l'avait conçue. M. Janet aurait même pu reculer ce rapprochement jusqu'à Aristote, puisque la définition que Wolf donne de l'ontologie, savoir, qu'elle est la science qui étudie l'*être en tant qu'être,* est la définition qu'Aristote donne de la métaphysique. Par-là, nous aurions aussi Aristote, qui a d'ailleurs d'autres points de contact avec Hégel, et la philosophie hégélienne serait un Panthéon, où chaque philosophe et chaque système auraient leur niche; ce qui montrerait déjà que Hégel n'est pas aussi dépourvu d'esprit d'invention qu'on veut bien nous le faire croire. Mais ce n'est pas ainsi que l'entendent M. Saisset, et les adversaires de la philosophie hégélienne. Pour eux, Hégel n'a pas d'originalité, parcequ'il y a dans sa doctrine des côtés, des points de vue et des principes qui rappellent d'autres doctrines. Quant aux différences, fussent-elles importantes et essentielles au point de transformer ces principes, et de

(1) Ch. IV, p. 304.

leur communiquer un tout autre sens, ou on ne les voit point, ou on ne veut point les voir. Or, si l'on admet cette manière d'envisager et de juger les choses, je me fais fort de prouver qu'il n'y a pas d'originalité dans le monde. Est-ce qu'à ce titre Platon est original? Point du tout. Platon, c'est Socrate, c'est Pythagore, c'est l'école ionienne et éléatique. Et grattez un peu plus bas, et vous rencontrerez l'Egypte, l'Inde et la Chine. Et la Grèce elle-même, êtes-vous bien sûr qu'elle nous ait rien apporté de nouveau? La Grèce c'est toujours l'Asie, l'Asie qui a voyagé, il est vrai, et qui dans ce voyage a pu changer de mise, mais dont le fond n'a point changé. Et nos grandes découvertes modernes, le système du monde, par exemple, croyez-vous que ce soit réellement une decouverte? Copernic, Kepler, et Newton ont bien pu le rajeunir un peu, et y ajouter quelques lois, mais, quant à la chose même les pythagoriciens, Aristarque de Samos, et d'autres la connaissaient, tout aussi bien que nous. Et si nous possédions les documents nécessaires, ou mieux encore, si nous avions été présents, quand le *fiat lux* a été prononcé, nous verrions que cette découverte date de l'origine du monde. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Depuis que le soleil a lui au firmament, c'est le même soleil qui se lève et se couche invariablement tous les jours. Depuis que l'homme a paru sur la terre, c'est le même homme qui naît et qui meurt. Il peut bien y avoir quelques différences dans les intervalles qui remplissent ces deux limites extrêmes de la vie, mais au fond l'homme est toujours le même. Et ainsi mourir au champ d'honneur, et mourir pendu, c'est exactement la même chose, puis-

qu'on est également mort, quand on est mort (1). Or, c'est, ni plus ni moins, cette mesure qu'on applique à Hégel. Il y a des rapports entre Hégel et Spinoza, donc la doctrine de Hégel est le vieux spinozisme. Il y en a entre Hégel et Platon, donc Hégel c'est Platon. Il y en entre Hégel et Schelling, donc Hégel c'est Schelling. Il paraît que pour certaines gens il n'y a qu'une seule doctrine qui est originale. C'est l'éclectisme; ce qui est vrai. Seulement son originalité consiste en ceci; c'est qu'il est la grimace de toutes les doctrines, qu'on me passe cette expression, sans être une doctrine quelconque.

Mais d'abord, si j'ignorais complétement la doctrine de Hégel, et que quelqu'un pour m'y initier, même superficiellement, vînt me dire: la doctrine de Hégel est un système qui embrasse toutes les parties de la connaissance, et dans lequel on retrouve et Platon et Aristote, et Descartes et Spinoza, et la philosophie ancienne et la philosophie moderne, avant même d'aller plus loin, et en ne considérant ce système, en quelque sorte, que du dehors, ce que je dirais c'est que, par cela même qu'il réunit tous ces points de vue, et toutes ces doctrines, ce système ne doit être aucun d'eux en particulier, mais il doit les dépasser et les réunir tous dans un point de vue supérieur plus vrai, plus large et plus profond, et que l'auteur de ce système ne doit pas seulement être un esprit très-vaste et très-puissant, mais très-original aussi. Car je me fais de l'originalité une

(1) Conf. mon *Introduction à la philosophie de Hégel;* Avant propos p. 8 et suiv.

notion, qui, à ce qu'il paraît, diffère de celle de M. Saisset. Il y a dans le monde le passé et le présent, ce qui est vieux et ce qui est jeune, l'esprit ancien et l'esprit nouveau. La vraie originalité n'est pas pour moi celle qui sépare, mais celle qui unit et fond ensemble ces deux éléments, et qui les féconde l'un par l'autre. Je me défie de l'originalité qui n'est que jeune, et de l'esprit nouveau qui n'est que l'esprit nouveau. Cela peut être bon et utile dans l'ordre des faits, et encore ne l'est-il que pour un temps, mais cela n'est ni bon, ni utile, ni vrai dans l'ordre de la science. L'originalité qui brise avec le passé, et qui vient me dire que la raison, la vérité et la beauté n'ont pas lui-sur le monde avant elle, me révolte tout autant que le passé, qui vient me dire qu'il est l'age d'or, et que c'est vers lui que l'humanité doit tourner ses regards. Il y a, de plus, dans les choses la différence et l'identité, la variété et l'unité. Ici aussi l'originalité qui sépare m'est suspecte, et elle m'est suspecte par la même raison que la première, c'est-à-dire, parcequ'elle sépare ce qui est uni, et qu'elle brise cette harmonie qui est dans l'univers, comme elle est au fond de mon être et de ma pensée, et à laquelle mon être et ma pensée aspirent. Par conséquent, si je vois quelqu'un séparer une partie du tout, et, soit par ignorance, soit par impuissance, soit par ces deux raisons tout ensemble, mettre la partie à la place du tout, dissimuler les autres parties, et mutiler le tout pour le faire rentrer dans les proportions de cette partie, je n'appellerai point celui-là un esprit original, mais bien plutôt un magicien qui possède l'art de faire prendre la partie pour le tout, ou des mots sonores,

mais vides, pour des réalités. De toute façon, celui qui m'expliquera le tout, dût-il ne me l'expliquer qu'incomplètement, sera, à mes yeux, bien plus original, que celui qui ne m'en fera connaître qu'une partie, lors même que ce dernier posséderait de cette partie une connaissance plus minutieuse et plus complète que le premier ne possède du tout. Ainsi le passé et le présent, la variété et l'unité venant se rencontrer, s'harmoniser et se fondre dans l'esprit, voilà ce qui marque ce dernier d'un caractère vraiment original; voilà ce qui donne à son originalité un sens réel, un sens universel et historique, et en fait comme le signe, et le représentant fidèle d'un peuple, ou d'une époque, ou de l'humanité. C'est l'originalité que nous admirons dans Homère, dans Platon, dans Aristote, et dans Alexandre, comme dans le Dante, dans Raphaël, dans Newton, dans Napoléon et dans d'autres. Dans chacun de ces immortels esprits nous voyons, sous des formes et à des degrés différents, le passé se refléter dans le présent, et se marier avec lui, et la pensée s'approprier et s'assimiler les divers aspects, et les éléments épars et multiples de la réalité. On peut dire qu'à cet égard ils sont tous originaux de la même manière. Ainsi, de même que Platon et Aristote s'efforcent de synthétiser la science et de réunir en un seul faisceau les tentatives diverses des philosophes qui les avaient précédés, de même Homère nous donne sous une forme naïve et spontanée l'image du monde, tel qu'il existait, et qu'il était conçu dans son temps, et il opère dans la sphère de l'art cette première alliance du passé et du présent, de l'esprit oriental et de l'esprit grec qu'Alexandre

devait plus tard opérer de nouveau dans la sphère de l'action. Car, on peut dire que ce même esprit divin, qui faisait chanter Homère, poussait Alexandre à la conquête de l'Asie. Et lorsqu'Alexandre renfermait l'Iliade dans une cassette précieuse, ou lorsqu'il s'écriait sur le tombeau d'Achille « heureux jeune homme qui as été célébré par un tel poëte » il ne faisait que constater cette divine parenté. Il en est autant du Dante. La divine comédie est, comme l'Iliade et l'Odyssée, une Encyclopédie, et une Encyclopédie où les deux mondes, le monde ancien et le monde nouveau, le paganisme et le christianisme se donnent la main, et se réconcilient dans l'art, comme Saint Thomas avait déjà essayé de les réconcilier dans le champ de la philosophie et de la théologie. Il y en a qui ont reproché à Raphaël d'avoir introduit le paganisme dans l'art, et, d'avoir ainsi altéré la pureté primitive de l'art chrétien. D'autres, en retrouvant dans ses conceptions et dans sa manière l'influence et les traces des peintres et des écoles qui l'avaient précédé, en ont conclu qu'il eût été plus original s'il avait exclu de ses œuvres ces traces, et ces influences. Ce reproche peut également s'adresser au Dante, à Homère et à tout autre grande individualité. Newton serait plus original si ses conceptions et ses méthodes ne nous rappelaient pas Fermat, Galilée et d'autres. La grande figure de Napoléon serait plus grande encore si nous n'y retrouvions pas la révolution française, mêlée avec ces traits du passé que la révolution elle-même avait condamnés et effacés. Tous ces raisonnements, lorsqu'on les examine de près, ne vont à rien moins

qu'à détruire toute originalité. Si Raphaël n'avait pas introduit l'art antique dans l'art chrétien, ou s'il n'avait pas su s'assimiler les procédés et les manières de ses devanciers, Raphaël ne serait pas Raphaël, c'est-à-dire, il n'aurait pas conduit la peinture chrétienne à ce degré de sublime perfection, qu'on veut bien lui reconnaître, malgré ses prétendus défauts. C'est parceque Raphaël entendait l'art mieux que ses critiques, qu'il comprit ce qu'il y a d'inimitable et d'immortel dans l'art antique, et que, mettant de côté ce que j'appelerai l'ignorance et les préjugés chrétiens, il s'inspira de cet art, et l'allia, dans sa pensée, et dans ses œuvres. Et en fondant dans sa manière les manières diverses des peintres qui l'avaient précédé, il a formé de plusieurs harmonies une seule harmonie, et loin de nuire par-là à son originalité, il a achevé le triomphe de son art, en concentrant, pour ainsi dire, dans un seul signe et dans une seule expression, les signes et les expressions multiples de l'idée. C'est qu'en effet toute grande individualité, comme toute grande originalité, est une synthèse, et plus vaste et plus profonde est la synthèse, plus vaste et plus profonde est l'originalité. S'il en est ainsi, Hégel est un des esprits les plus originaux qui aient jamais existé, et, en un certain sens, il est le plus originaux de tous. Quand on me dit, Hégel est Platon, il est Aristote, il est Spinoza, il est Schelling, je repond, oui, il est cela, mais j'ajoute, il est tout cela, et, par cela même, il est plus que cela. Que-si l'on me dit, il n'est que l'un ou l'autre de ces philosophes, alors je réponds, que l'on se trompe étrangement, et je me permets d'ajouter, lisez mieux,

méditez davantage, et soyez moins affirmatif dans vos jugements. Quand M. Saisset vient me dire que l'hégélianisme est le spinozisme, parceque Hégel cherche dans l'unité de l'idée, l'unité des choses, comme Spinoza avait cherché cette unité dans l'unité de la substance, ou bien, lorsque M. Janet nous dit que la Logique de Hégel est l'ontologie de Wolf, je ne puis m'empêcher de faire un rapprochement entre cette critique, et ce mot, qu'avec un verset de la Bible on ferait pendre un saint. Mais, est-ce que les matériaux avec lesquels Hégel a construit son système sont les mêmes que ceux avec lesquels Spinoza a construit le sien? Est-ce que les développements sont les mêmes? Est-ce qu'il n'y a pas dans Hégel des points de vue qui ne se trouvent, en aucune façon, dans Spinoza? Et surtout, est-ce que la méthode est la même? Et, quand je dis méthode, je dis tout, en quelque sorte, car, dans la connaissance absolue, la forme et le contenu, le mode de connaître et la connaissance sont inséparables. Mais tout cela ne fait pas, à ce qu'il paraît, la moindre différence aux yeux de M. Saisset. C'est encore pis, lorsque je vois M. Janet assimiler la Logique de Hégel à l'ontologie de Wolf, et cela, parceque, d'un côté, la Logique de Hégel débute par l'*être*, et que, de l'autre, Wolf définit l'ontologie, la science de l'être, et, de plus, parcequ'on trouve parmi les catégories de l'être, tel que l'a conçu Wolf, des catégories qu'on rencontre aussi dans la logique de Hégel. Des analogies et des rapports, il y en a sans doute, personne ne s'avisera de le contester. Il y a des rapports entre la Logique de Hégel, et l'ontologie de Wolf, comme il y en a entre toutes les

logiques et toutes les ontologies. Mais il y a aussi des différences, et ces différences sont si nombreuses et si essentielles qu'elles effacent, pour ainsi dire, les rapports. Hégel lui-même a résumé ces différences en un mot. « *Ma Logique*, dit-il, *contient l'ancienne logique et l'ancienne métaphysique* » M. Janet cite ce mot, mais au lieu d'y voir la profonde signification qu'il renferme, en conclut, au contraire, que la Logique de Hégel n'est que du wolfianisme. Mais où Wolf, a-t-il jamais songé à identifier, dans un point de vue, et par une méthode supérieurs, la logique et la métaphysique, œuvre difficile et originale s'il en fût, qu'Aristote avait entrevue, mais qu'il n'avait pas pu accomplir? (1). Où trouve-t-on, non-seulement dans Wolf, mais dans un autre philosophe quelconque, que l'*idée logique* est la méthode, ou la forme éternelle et absolue, la forme suivant laquelle les choses existent et sont pensées? Car dans Platon même, dont la dialectique se rapproche le plus de la dialectique hégélienne, l'idée logique, sa nature et sa fonction ne sont nullement déterminées. Et en nous renfermant même dans la considération de l'être, il ne faut pas beaucoup d'attention pour voir que dans la Logique hégélienne l'être a une toute autre signification que dans l'ontologie de Wolf. Car, dans la première, l'être n'est qu'une détermination, et la détermination, ou la sphère la plus abstraite et la plus pauvre de l'idée logique, tandis que, pour Wolf, l'*être en tant qu'être*, c'est-à-dire, l'être qui n'est que l'être, ou l'être pur,

(1) Voy. sur ce point mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. V, § 1, p. 170 et suiv.

constitue la détermination la plus élevée, ou ce qu'on appelle ordinairement l'essence, dont la qualité, la quantité etc. ne seraient que des modes, ou déterminations inférieures et subordonnées; c'est-à-dire, que Wolf entend l'être dans le sens de l'ancienne logique, et de l'ancienne métaphysique, c'est-à-dire encore, dans le sens opposé à celui dans lequel il est pris dans la logique hégélienne (1). Mais laissant ici de côté d'autres différences qui distinguent Hégel d'avec ses devanciers, et voulant les résumer, en quelque sorte, en une seule, je dirai que ce qui constitue sa vraie originalité, celle qui marque sa figure d'un caractère propre et individuel, c'est qu'il est le premier qui a fondé un système, ou ce qui revient au même, qui a systématisé la science, en entendant cette expression dans son sens propre et rigoureux. Avant lui, il y a bien eu des esprits universels, mais aucun d'eux n'était parvenu a réaliser ce *desideratum* de la science. Ni Platon, ni Aristote, ni Schelling n'y étaient parvenus. Ils avaient bien conçu et traité la philosophie comme la science absolue, dont le caractère essentiel est l'universalité et l'unité, mais aucun d'eux n'avait su réunir, et comme enchaîner dans un système toutes les branches du savoir. C'est là un point qui, je crois, n'a pas besoin d'être prouvé, car c'est un fait. Or, si l'on veut bien se rendre compte de tout ce qu'il faut, non-seulement d'étendue et de profondeur, mais d'invention, pour systématiser la science, c'est-à-dire, pour

(1) Voy. sur ces points, plus bas Ch. VI et VII, *Logique* de Hégel, § 84 et suiv., et *mon Introduction à cette Logique*. Ch. XII, p. 123 et suiv.

embrasser par la pensée l'univers, pour pénétrer dans chacune de ses parties, et ordonner celles-ci de manière à les déduire les unes des autres, et à assigner à chacune d'elles son sens propre, sa place, et sa fonction, on verra que le système hégélien est une des plus grandes créations de l'intelligence humaine. Car, en systématisant ainsi les êtres, non-seulement on les ordonne, mais on les transforme, et en les transformant conformément aux lois de leur nature, et à leur essence, on les crée, pour ainsi dire, une seconde fois; de sorte que le même objet, vu systématiquement, ou, en tant que faisant partie d'un système, acquiert un tout autre sens, s'offre sous un tout autre aspect, et est comme animé d'une vie plus riche, plus complète, et plus profonde que lorsqu'il est vu hors de ce système et dans son existence individuelle, isolée et fragmentaire. C'est ainsi que l'astronome, à mesure qu'il avance dans la connaissance des mouvements des corps planétaires et des rapports de ces mouvements, voit le système céleste se transformer, les mouvements d'une planète se combiner avec d'autres mouvements, les déterminer, et être, à leur tour, déterminés par eux, et se produire ainsi de nouveaux rapports, de nouvelles propriétés et de nouvelles lois. Cette transformation est une création. Ce sera ici la création du système de Copernic. A plus forte raison, la pensée qui embrasse et ordonne l'universalité des êtres sera-t-elle une pensée éminemment créatrice; et, par conséquent, l'œuvre hégélienne, quelque incomplète qu'elle puisse être, par-là même qu'elle nous offre le premier système, est la plus grande création que la pensée scientifique

ait jusqu'ici accomplie. C'est un poëme sérieux, pour me servir de l'expression de Vico, un poëme où l'on voit se dérouler le drame de l'univers, et où l'imagination se trouve ramenée à sa source, à cette source d'où jaillissent et la parole, et les images, et les chants du poëte, et les figures du peintre et du sculpteur, à la pensée, veux-je dire, et à l'idée invisible et éternelle des choses.

CHAPITRE CINQUIÈME.

Critique de M. Saisset.

J'espère que ces quelques touches que je viens de donner au portrait que M. Saisset a tracé de Hégel l'ont déjà transformé un peu aux yeux du lecteur, le ton sec, sombre et artificiel dont on l'avait entouré, faisant place à une teinte plus riche, plus naturelle et plus vraie. Je vais tâcher de l'améliorer encore, d'y répandre un peu plus de lumière, d'en harmoniser et en agrandir les traits, en le mettant en regard de Platon, puisque M. Janet m'en fournit l'occasion, comme M. Saisset m'a fourni celle de le mettre en regard de Leibnitz. Mais, avant de m'occuper de M. Janet il faut que je prenne congé de M. Saisset; ce que je ferai en examinant un ou deux endroits de son écrit, qu'il ne serait juste, ni pour Hégel, ni pour la vérité, ni pour M. Saisset lui-même qui aime la vérité, de laisser passer inaperçus et sans réponse.

Comme nous l'avons vu, M. Saisset reproche à Hégel d'avoir exagéré la doctrine idéaliste. « Sa foi dans les idées, nous dit-il, y est poussée jusqu'au paradoxe. Ainsi Hégel vous dira, non-seulement qu'il y a dans tout être réel une idée, mais que l'idée, quoique invisible, est plus réelle que l'être même que vous voyez et touchez. Un individu, pour Hégel, n'est pas quelque chose de vraiment réel ; séparé de son idée, conçu comme pur individu, il n'est qu'une abstraction (p. 991). » Voilà ce que nous dit M. Saisset. J'avoue que je suis embarrassé en présence d'une telle critique. Et ce qui m'embarrasse, c'est que je ne sais si je dois la prendre au sérieux. Voyons. Et d'abord, pour M. Saisset, Hégel exagère toujours. Plus haut (p. 990) il nous dit qu'il a exagéré la pensée exprimée dans le *Parménide* et le *Sophiste*, où Platon montre la coexistence des contraires. C'est-à-dire que Hégel qui systématise l'opposition et la contradiction, et qui la concilie, exagère Platon, qui, comme je l'ai montré ailleurs (1), et comme je le montrerai plus loin, a fait cette même tentative par une méthode indirecte et extérieure, sur un petit nombre d'idées, prises, pour ainsi dire, au hasard, et sans parvenir à trouver la solution du problème. Et ainsi, au lieu de dire Hégel a dépassé Platon, et il a accompli ce que Platon avait tenté, mais n'avait pas pu accomplir, M. Saisset nous dit qu'il a exagéré la pensée de Platon. Il en est de même à l'égard des idées. Ici aussi Hégel exagère

(1) Voy. mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Chapitre IV, § 5.

l'idéalisme platonicien, car c'est de l'idéalisme platonicien, je suppose, que M. Saisset entend parler. Si ce n'est pas très-exact, c'est du moins très-habile. Je ne puis m'empêcher de faire ici un rapprochement entre Leibnitz et M. Saisset, ce dont M. Saisset doit me savoir gré. C'est presque la même manière et la même tactique. En disant, Hégel exagère l'idéalisme de Platon, on fait d'une pierre deux coups, qu'on me passe cette expression peu philosophique. — Mais qu'importe si elle rend bien ma pensée? — Je veux dire, qu'on donne un soufflet à Hégel, et qu'on se reserve l'appui et la bienveillance de Platon. Platon est si grand, qu'il ne fait pas bon de se brouiller avec lui. Et puis, il a le mérite inestimable, pour beaucoup de gens, d'avoir vecu il y a quelques milliers d'années, et de ne troubler ni les grandes, ni les petites ambitions de personne. Et enfin, ce qui n'est pas un moindre titre, c'est qu'on a besoin de lui. Quand on est à court d'arguments, c'est son nom qu'on invoque. On crie, Platon l'a dit, et tout est fini. Peu importe qu'il l'ait dit, ou qu'il ne l'ait pas dit. Le gros de la foule, qui ne connaît pas plus Platon que Confucius, répète, Platon l'a dit, donc celui qui a pour lui Platon a pour lui la raison. C'est tout autre chose lorsqu'il s'agit de Hégel. Hégel est nouveau, il est d'hier, il vit encore, pour ainsi dire. C'est un parvenu aux yeux des grands de ce monde. S'il gêne l'opinion, les préjugés et l'ignorance, et surtout s'il trouble les rêves dorés de quelque personnage, il n'y a pas lieu de garder des ménagements avec lui. Car on sait que, dût-on employer pour le renverser des arguments qui s'évanouissent comme fumée au moindre contact

de la raison, on aura, ici aussi, de son côté la foule qui criera, à bas Hégel, à bas les hégéliens. Et ainsi, par ce moyen, en traçant, veux-je dire, une ligne de démarcation entre Platon et Hégel, cette ligne n'existât-elle que dans l'imagination de celui qui la trace, on atteint un double but, on se ménage, au besoin, l'appui de Platon, et on frappe, du même coup, Hégel. C'est ce qu'a fait M. Saisset, et c'est ce qu'a fait aussi, bien que sous une autre forme, M. Janet. Pour M. Saisset cette ligne de démarcation est l'exagération, ce qui veut dire que Hégel a dénaturé Platon en l'exagérant. Pour M. Janet cette ligne de démarcation consiste, comme nous allons le voir tout-à-l'heure, en ce que la dialectique hégélienne constitue une face de la métaphysique éternelle, et la dialectique platonicienne en constitue une autre ; ce qui fait qu'entre les deux dialectiques il y a, il faut croire, non un pont, qui les unit, mais un mur qui les sépare, et qu'elles sont comme deux fleuves qui coulent éternellement sur deux lignes parallèles à la métaphysique éternelle, sans jamais confondre leurs eaux. Mais, pour en revenir a M. Saisset, je crains bien qu'il n'en soit de ce point comme de la théorie newtonienne, et que, s'il y a quelqu'un qui a dénaturé Platon, ce ne soit pas Hégel. S'il y a un point, en effet, sur lequel Platon et Hégel coincident complétement c'est bien celui-ci, je veux dire, l'étendue du domaine qu'ils attribuent tous les deux aux idées. Il n'y a, en quelque sorte, qu'à ouvrir Platon pour s'en assurer. Ainsi personne, pour peu qu'il soit initié à la philosophie platonicienne, n'ignore ce fameux passage du *Parménide*, où Parménide dit à

Socrate qu'il est trop jeune pour comprendre que l'idée est le principe de toutes choses, et qu'il y a des idées non-seulement d'homme, de feu, ou d'eau, mais même de cheveu, et de boue. Et ce n'est pas là un passage isolé, mais c'est toute sa philosophie. Car nous le voyons ailleurs définir l'idée; « ce à quoi dans la variété des choses on peut assigner un nom commun (1). » Et, en partant de ce principe, il reconnaît les idées des contraires, du juste et de l'injuste, (2) de l'un et du multiple, de l'être et du non-être, du même et de l'autre, de vîtesse et de lenteur (3); ou bien les idées de table, de lit et de nom (4), et il va jusqu'à reconnaître les idées d'ame individuelle, et d'individu (5). Et, en reconnaissant ces idées, il est resté d'accord avec lui-même, avec la nature des choses, et avec la raison. Car il faut bien que ces êtres aient des principes, et si les idées sont les principes, elles sont les principes de ces êtres (6). Mais, nous dit M. Saisset, le paradoxe consiste en ce que Hégel prétend que l'idée, quoiqu' invisible, est plus réelle que l'individu que l'on voit et que l'on touche. Est-ce là le paradoxe? Mais la question posée en ces termes change complétement. Car il ne s'agit plus ni de Platon, ni de Hégel, ni d'un

(1) Rep. L. X. Εἶδοσ γὰρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά οἷσ ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.

(2) Rep. L. III, et L. V.

(3) Parmen., Soph., Phédon, Rep., VII.

(4) Philèbe, Crat., Rep., X.

(5) Phédon, Crat.

(6) Voy. sur ce point mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. IV, §§ 1 et 3; et Ch. VI, p. 225.

idéalisme quelconque, mais de la science, et j'ajouterai d'un des points les plus élémentaires de la science. Ainsi donc, suivant vous, il y aurait plus de réalité dans les choses visibles que dans les choses invisibles, il y en aurait plus dans vous M. Saisset, ou dans moi qu'on appelle M. Véra que dans le principe qui nous fait être, et qui nous fait être ce que nous sommes? Répondez, je vous prie, à cette question, et ne jouez pas sur les mots, réel et réalité, car nous savons ce qu'ils veulent dire, et ce qu'on peut leur faire dire. Répondez à la question, je répète, et dites-nous si votre pensée est qu'il y a plus de réalité en vous et en moi, en tant que M. Saisset, et M. Véra, que dans notre principe, quel qu'il soit, que ce soit l'idée, ou la substance, ou la puissance, ou l'intelligence divine, ou tous ces principes réunis ensemble. Si telle est, en effet, votre pensée, la question se trouve transportée sur un autre terrain, c'est-à-dire, nous allons droit à la négation de la science, et plus qu'à la négation de la science, à l'absurde et à l'impossible. Mais si telle n'est pas votre pensée, que voulez-vous donc dire? Et où est, en ce cas, l'emploi paradoxal que Hégel fait des idées? Vous ajoutez; pour Hégel, l'individu n'est rien, il n'est qu'une abstraction. Mais, ici aussi, il faut nous dire ce que vous entendez par abstraction, car votre pensée est enveloppée dans un brouillard où la lumière a de la peine à pénétrer. Prenez-vous ce mot dans le sens où le prenaient les philosophes sensualites de l'école de Locke et de Condillac, qui appelaient les universaux, et les idées des abstractions, voulant dire par là, que les idées ne sont que des formes, ou des mots

vides de toute substance et de toute réalité? En ce cas, vous faussez complétement la doctrine de Hégel, puisqu'un des points fondamentaux de cette doctrine est que l'idée est inséparable de la nature, ou pour mieux dire, que la nature est un moment, ou une des manières d'être essentielles de l'idée, et que la forme de l'idée qui domine dans la nature est l'individualité. Ou bien, entendez-vous ce mot dans le sens où l'entend Hégel lui-même, et qui est le plus exact, je veux dire, dans le sens d'être limité et imparfait, par opposition au mot concret, qui exprime un degré de l'idée plus haut, plus riche et plus complexe? En ce cas, où est le paradoxe? Est-ce que Hégel n'a pas raison de dire que l'idée, telle qu'elle existe dans la nature sous sa forme individuelle, possède moins de réalité que l'idée, telle qu'elle existe en elle-même, dans sa forme pure, universelle et absolue, et dans la pensée, soit dans la pensée humaine, soit dans la pensée divine? N'est-ce pas là ce qu'ont enseigné Platon et Aristote, ou, pour mieux dire, n'est-ce pas là qu'il faut en venir, lorsqu'on sonde suffisemment ce problème? Où est donc, je le demande encore, le paradoxe? Ce sont vos yeux qui voient un paradoxe là où il n'y a qu'une conséquence qui découle naturellement et nécessairement de l'idée même de la science et de la constitution intrinsèque des choses.

Encore un passage concernant le principe de contradiction, et qui me concerne aussi un peu personnellement, et j'aurai fini avec M. Saisset. « *Je lis*, dit-il, (p. 988) *dans sa savante introduction* (dans mon introduction à la Logique) *que si par principe*

de contradiction on entend que la même chose ne peut pas être et n'être pas dans le même temps et sous le même point de vue, alors ce principe est incontestable. Voilà un aveu dont je prends acte; il honore le bon sens de M. Véra. Mais, quoi! lui dirai-je, y a-t-il donc deux manières d'entendre le principe de contradiction? Quand Platon qui l'a formulé le premier, l'opposait avec tant de force et une ironie si perçante aux Thrasymaque et aux Polus, l'entendait-il autrement? et Aristote qui en a fait l'axiome fondamental de sa logique, ne le prenait-il pas dans le même sens? Que venez-vous donc nous parler de deux logiques, la logique de l'entendement, fondée sur le principe de contradiction, et bonne apparemment pour les esprits vulgaires, et la logique de la raison, logique nouvelle, logique transcendante, à l'usage des penseurs de l'école allemande? Malheur aux inventeurs des logiques nouvelles! Il n'y a pas deux logiques, car il n'y a qu'un esprit humain. » Ainsi nous avons vu M. Saisset jeter en débutant le mot de ridicule à la face de Hégel et de sa philosophie. Nous l'avons vu ensuite nous présenter la philosophie hégélienne sous la forme d'un énorme paradoxe. J'espère que le lecteur sait maintenant à quoi s'en tenir sur ces points. Mais voilà que l'indignation de M. Saisset prend une forme tragique, et que, nouveau Jérémie, il présage des malheurs à ceux qui oseraient toucher à l'arche sainte de la vieille logique. Si je devais m'en rapporter à mon expérience personnelle, je devrais dire que M. Saisset a, en effet, raison. Car, c'est probablement parceque j'ai porté une main sacrilège sur ce monument vénérable, qui est

à l'état de momie, il est vrai, mais qui est toujours, et par cela-même peut-être, vénérable, que cette *Alma Mater* de l'Université de France n'a eu pour moi que des entrailles de marâtre, tandis que d'autres, qui n'ont jamais manqué de se prosterner devant lui suivant les rites prescrits par la loi, ont atteint aux plus hautes dignités qu'un universitaire puisse ambitionner. Voilà ce que je devrais me dire; et je devrais même me gourmander pour n'avoir pas imité la sagesse de mes anciens confrères. Mais, en considérant bien et froidement les choses, je devrais me dire aussi que, lors même que je serais en ce moment Grand maître de l'Université, et que j'aurais mon front et ma poitrine chargés de tous les honneurs que mon illustre marâtre distribue annuellement à ses enfants, il ne s'ensuivrait nullement que la vieille logique aurait raison, et que la nouvelle aurait tort. Tout au contraire, il se pourrait fort bien que la nouvelle, précisément parcequ'elle est nouvelle, eût toutes les chances d'avoir raison, et que la vieille, précisément parcequ'elle est vieille, eût toutes les chances d'avoir tort. Et le passage de M. Saisset que je viens de citer, ne ferait que me confirmer dans cette première impression. Car d'abord cet élan tragique et prophétique me paraît un peu déplacé. C'est de l'indignation à froid. Je parle,bien entendu, de mon impression. Pour moi, il me semble qu'à propos de logique je ne me mettrais en colère que si je n'avais pas de bonnes raisons à donner. Mais c'est là, j'en conviens, une affaire de tempérament. Il y a des corps que la moindre haleine du printemps fait entrer en ébullition, il y en a d'autres qu'il faut chauffer

au blanc pour les fondre. Il paraît qu'il en est de même des ames. Ensuite M. Saisset me fait l'honneur de me citer, en adressant des compliments à mon bon sens. J'ai dit au lecteur ce que je pense du bon sens. Je lui ai dit aussi que je me défiais un peu des éloges de M. Saisset. Ce n'est pas que je ne lui en sache gré. Les éloges font toujours plaisir, lors même qu'il y a un *latet anguis in herba.* Mais, comme je dois au lecteur la vérité, il faut que je lui apprenne que ces éloges il me les fait payer, et qu'il me les fait payer en me mutilant, en me faisant dire ce que je n'ai ni dit, ni voulu dire, et tournant ainsi à mes propres yeux, et aux yeux des autres, mon bon sens en naïveté. Ne serais-je pas bien naïf, en effet, si après avoir combattu dans maints endroits, et dans mon *Introduction à la philosophie de Hégel*, et dans mon *Introduction à la Logique*, le principe de contradiction, et après avoir montré les erreurs, les inconséquences, et les impossibilités dans lesquelles on tombe lorsqu'on l'admet, je venais dire ce que M. Saisset me fait dire? Comment il s'y prend pour me le faire dire, je n'ai pas besoin de l'apprendre au lecteur. Le procédé est connu. Dans un passage d'une ou deux pages vous choisissez deux ou trois lignes, celles qui remplissent le mieux votre objet, vous les détachez du reste, sans vous croire même obligé de les reproduire textuellement, et le tour est joué. Je pourrais renvoyer le lecteur à ce passage, mais voulant lui en éviter la peine, je vais le lui mettre sous les yeux en entier. « Une chose, ou un sujet, nous dit-on, ne saurait être autre que lui-même, c'est-à-dire, ne saurait posséder une qualité contraire à

une autre qualité, ce à quoi on ajoute, pour rendre la formule plus précise, qu'il ne saurait la posséder en même temps, et sous le même rapport. Ainsi, un corps qui est blanc ne saurait être noir, ou un corps qui est léger ne saurait être pesant, en même temps qu'il est blanc ou léger, et par rapport à un autre corps auquel on le compare. *C'est là le sens qu'on attache généralement au principe de contradiction; et ainsi entendu, j'en conviens, il faut bien l'admettre, mais je me hâte d'ajouter qu'il n'a pas de valeur scientifique, bien plus, qu'il est puéril.* Personne, en effet, ne s'avisera de contester qu'une chose n'est pas blanche pendant qu'elle est blanche, que la lumière n'est pas la lumière, ou que l'ombre n'est pas l'ombre. Mais la question est de savoir si la contradiction est une loi nécessaire des choses, un principe absolu qui gouverne le tout, aussi bien que les parties, et sans lequel, ni le tout, ni les parties ne sauraient exister. Car, peu importe de savoir que l'être vit réellement pendant qu'il est vivant, ou que tel individu est vivant, le point essentiel et décisif étant de savoir si à côté de la vie il y a la mort, et si la mort est également nécessaire et bienfaisante, et si elle contribue également à la beauté, à la conservation et à l'harmonie des choses. De même, il serait insensé de dire que l'homme pleure pendant qu'il rit, ou qu'il veille pendant qu'il dort, mais ici aussi la vraie question est de savoir, si ces oppositions existent et doivent exister dans l'homme. C'est là la vraie signification du principe de contradiction; et si on l'entend ainsi, on découvrira aisément ce qu'il y a de fallacieux et d'irrationnel dans le sens que lui

donne l'ancienne logique, et dans l'usage qu'elle en fait. Car, on verra que loin que l'identité et la non-contradiction soient la règle du vrai, elles sont une source d'illusion et d'erreur, que la différence, l'opposition et la contradiction constituent la loi universelle des choses, et qu'il n'y a rien, ni sur la terre, ni dans le ciel, pour me servir de l'expression de Hégel, qui échappe à cette loi. Dans la Nature tout est contradiction et lutte, et il n'y a, ni on ne saurait concevoir d'être, depuis l'obscur insecte qui rampe a la surface de la terre, jusqu'aux vastes masses qui roulent dans l'espace, qui pourrait exister, sans la présence d'éléments, de tendances et de forces opposés. Dans les mathématiques l'opposition est dans le nombre, dans la ligne, dans le plan et dans le solide — l'opposition de l'unité et de la dualité, du nombre pair et du nombre impair, du nombre entier et du nombre fractionnaire, de la ligne droite et de la ligne brisée, de la ligne perpendiculaire et de la ligne verticale, etc. Dans le domaine de la morale, nous rencontrons les oppositions de la liberté et de la nécessité, et l'antagonisme des tendances et des motifs d'action. Dans la métaphysique, et dans les autres sphères de la pensée nous trouvons les oppositions de la cause et de l'effet, de la substance et des accidents, de l'infini et du fini etc., et enfin, si nous considérons l'homme, nous verrons qu'il est composé d'éléments les plus contradictoires, d'ame et de corps, de joie et de tristesse, d'amour et de haine, de rire et de larmes, de santé et de maladie etc., et qu'il est, de tous les êtres, celui où la contradiction et la lutte sont le plus intenses. Et quiconque voudra por-

ter un regard impartial et attentif sur l'univers verra que, bien loin que l'absence de contradiction soit la loi fondamentale des choses, plus nombreuses et plus profondes sont les contradictions dans un être, plus remplie est son existence, et plus haute est sa perfection (1). » Voilà le passage entier, et il n'y a qu'à le comparer, même superficiellement, avec les lignes citées par M. Saisset, pour s'assurer que ma pensée est exactement l'opposé de celle qu'il me prête. Et il faut noter que le sens de ce passage se trouve encore plus nettement défini dans les chapitres qui suivent, et surtout aux chapitres VII, XI et XII (2). Maintenant, après avoir défiguré ce passage et ma pensée, et m'avoir donné, à titre de compensation, un certificat de bon sens, M. Saisset se fâche, et comme s'il regrettait de me l'avoir accordé, il me dit. Que venez-vous nous parler de deux manières d'entendre le principe de contradiction ? Ou bien, que nous contez-vous là avec vos deux logiques, l'une faite apparemment pour le vulgaire, et l'autre à l'usage des visionnaires transcendants de l'école allemande? Et pour donner plus de force à ses paroles il invoque Platon et Aristote. Je répondrai à l'apostrophe en peu de mots. Et d'abord, s'il y en a qui entendent de deux manières le principe de contradiction, ou qui admettent deux logiques, ce n'est certainement pas nous autres hégéliens. Car, pour ce qui est du principe de contradiction, nous ne l'entendons pas de

(1) *Introduction à la Logique de Hégel.* Ch. VI, p. 42 — 45.

(2) Voy. aussi sur ce même point mon *Introduction à la philosophie de Hégel.* Ch. IV, § 5, et Ch. VI, § 3.

deux manières, mais d'une seule, puisque nous le nions, et que nous disons et démontrons qu'il est faux, et qu'il est une source d'illusions et d'erreurs. Ce que nous admettons, c'est la contradiction comme élément essentiel et éternel des êtres, ce qui est toute autre chose que le principe de contradiction, ou, pour mieux dire, est l'opposé de ce principe. Il en est de même des deux logiques. Ceux qui admettent, ou sont obligés d'admettre deux logiques ne sont pas les hégéliens, mais les anciens logiciens. Car, par cela-même que leur logique n'est qu'une logique subjective et relative, ils sont bien obligés d'admettre, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent, qu'il y a, à côté, et au-dessus de cette logique, une autre logique objective et absolue (1). C'est là aussi un point que j'ai établi dans mon *Introduction à la Logique*. Car j'ai démontré, d'une part, les imperfections et l'impuissance de l'ancienne logique, et, de l'autre, la nécessité d'admettre une autre logique, et une logique absolue, laquelle est, par-là-même, la seule et vraie logique (2). Et ce point je dois le considérer comme

(1) Si l'on rapproche les *deux Analytiques* d'Aristote, on trouvera le germe de ces deux Logiques. En effet, dans les *premiers Analytiques*, Aristote considère le moyen terme sous le point de vue du genre ou de l'espèce, ce qui constitue le point de vue de la logique relative et subjective. Dans les *seconds Analytiques*, au contraire, il le considère sous le point de vue de la cause ou de l'acte; ce qui constitue le point de vue métaphysique, ou de la logique objective et absolue. C'est une question que j'ai traitée dans ma thèse latine: *De Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina.*

(2) Voy. Ch. II — XI. Conf. *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. V, § I, et Ch. VI, § 3.



établi d'une manière décisive, tant qu'on ne viendra pas me prouver le contraire, ce que ni M. Saisset, ni M. Janet n'ont fait jusqu'ici. Enfin, pour ce qui concerne Platon et Aristote, lors même qu'ils auraient entendu, suivi et appliqué le principe de contradiction comme nous le dit M. Saisset, je répondrai, *amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.* Si la doctrine de Hégel coincidait de tout point avec celle de Platon ou d'Aristote, elle ne serait plus la doctrine de Hégel, elle serait la doctrine de Platon, ou d'Aristote. Mais c'est là une question que je dois plutôt régler avec M. Janet, puisque c'est lui qui a mis en regard Platon et Hégel. Je prends donc congé de M. Saisset, emportant le même espoir que j'ai exprimé en prenant congé de M. Franck, l'espoir, veux-je dire, que ces paisibles discussions l'auront réconcilié un peu, lui-aussi, avec mon maître, et qu'à l'avenir l'église hégélienne n'aura plus à redouter de lui ces sombres pronostics, qui sont faits pour troubler l'ame la plus sereine et la plus ferme.

CHAPITRE SIXIÈME.

Platon et Hégel.

Du frottement, comme on dit, jaillit la lumière. Nous avons frotté ensemble, qu'on me passe l'expression, Leibnitz et Hégel, et je crois qu'il en est sorti assez de lumière, pour qu'on puisse les voir, tous les deux, sous leur jour véritable. Nous allons maintenant frotter ensemble Platon et Hégel; et bien que, pour moi, je n'hésiterais pas à échanger dix Leibnitz contre un seul Platon, j'ai la confiance que Hégel saura montrer qu'il est de taille à se mesurer avec ce grand et immortel athlète de la science et de la philosophie.

Je dois rendre cette justice à M. Janet qu'en général il apporte dans ce débat plus de gravité, plus de mesure, et, sinon plus de raison, plus de raisonnements. Je dis en général, car lui aussi se laisse aller par-fois à des mouvements oratoires qui me rappellent M. Franck et M. Saisset. C'est ainsi, par

exemple, qu'il nous appelle, Hégel et nous autres hégéliens, des rêveurs naïfs, et cela à cause de notre *thèse, antithèse* et *synthèse*, c'est-à-dire, parceque nous enseignons qu'il y a partout dans le monde différence et unité; ou qu'il nous compare, nous et la philosophie allemande en bloc, au candide écolier qui dans Faust va consulter Méphistophélès, lui exprime le désir qu'il éprouve de tout savoir, et dont Méphistophélès se joue et se rit; et cela, parceque nous enseignons que l'objet de la philosophie est la connaissance absolue, ou, ce qui revient au même, l'universalité et l'unité de la connaissance; c'est-à-dire, parceque nous enseignons, et nous nous efforçons de réaliser ce qu'ont enseigné, et se sont efforcés de réaliser Platon et Aristote, et qui plus est, ce qui fait l'essence et la raison d'être même de la philosophie. Mais ce n'est là, j'imagine, que du sel attique dont M. Janet a voulu assaisonner ses arguments. Et il a imité, en cela, notre maître Platon, qui chassait les poëtes de sa République, mais qui les citait au besoin, et qui était lui-même un grand poëte. Pour moi, j'approuve très-fort cette manière. Ces images et ces mots répandus dans la discussion sont comme des oasis au-milieu des sables arides de la dialectique; et alors même qu'ils prennent une forme un peu effilée, ils charment, ils tiennent en haleine, et ils piquent la curiosité du lecteur, et plus encore la curiosité de celui auquel ils s'adressent. Du reste, j'ai moi-même fait largement usage de cette liberté dans le cours de cette discussion, et je compte bien en faire usage à l'égard de M. Janet. Car, je ne nie point que j'aime assez la loi du talion. Ma règle est de ne jamais

donner un soufflet le premier, mais si l'on m'en donne ou si on en donne à mon maître, de riposter, et de riposter avec interêt, si je puis. C'est peu chrétien, me dira-t-on. C'est possible. Mais c'est conforme à la nature et à la dignité humaines, ce qui me suffit. Ainsi soufflet pour soufflet, sel attique pour sel attique, ou à défaut de sel attique, du sel spartiate, et même béotien, mais du sel toujours, voilà ma règle.

Comme je viens de le dire, M. Janet raisonne, il raisonne, du moins, plus que M. Saisset. Raisonne-t-il mieux? C'est là ce qu'il faut voir.

Et d'abord, en lisant son livre, je me suis demandé dans quel but il a été écrit. On y fait un rapprochement entre Platon et Hégel. C'est là un point que je vois; et qu'il me soit permis de dire que ce rapprochement je l'avais déjà fait moi-même (1). Un autre point que je vois aussi clairement, c'est qu'en faisant ce rapprochement on veut effacer Hégel par Platon, comme on a voulu l'effacer, d'un autre côté, par Leibnitz. Je me représente M. Saisset et M. Janet comme deux lieutenants (ce n'est, bien entendu, qu'une image, dont je me sers pour rendre sensible ma pensée) auxquels le général aurait dit. Voilà une forteresse qui nous gêne dans nos mouvements. Ses défenses sont bien solides. Mais avec deux canons du calibre de Platon et de Leibnitz, nous en viendrons à bout. Allez, mes amis, aurait-il ajouté, attaquez-la vaillamment de deux côtés à-la-fois, et avec des monades leibnitziennes, et des idées platoniciennes bien dirigées vous parviendrez à la renverser, et à la raser jusqu'à terre.

(1) Voy. *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. IV, § 5.

Ainsi donc, je le répète, il y a deux points que je vois clairement. On rapproche Platon et Hégel, et on fait ce rapprochement pour se défaire, plus ou moins, de Hégel. Et après? Où voulez-vous en venir, dirai-je à M. Janet? Et au nom de quelle doctrine nous parlez-vous? Voulez-vous nous ramener a Platon? Mais vous ne le dites pas, et vous ne pouvez pas songer à une telle restauration, que je me permettrai d'appeler impossible. Quelle est donc cette grande doctrine que vous tenez en reserve pour la mettre à la place de celle de Hégel, et même de celle de Platon ? Quel est son nom? Quels sont ses principes? Quelle est sa méthode? Et quelle est cette lumière devant laquelle s'évanouissent à-la-fois Hégel et Platon, ce Platon dont vous vous servez pour abattre Hégel? Ditez-le nous donc, et ditez-le nous d'une manière claire et précise. Je sais, ou je crois savoir ce que vous allez me répondre. Vous allez me répondre que votre philosophie est cette *philosophia perennis*, dont parle Leibnitz, cette philosophie qui est de tous les temps et de tous les lieux, qui domine tous les systèmes etc. etc. Je connais cette tirade par cœur. Ça été le catéchisme de mes jeunes années. On sait, et nous avons vu, ce qu'est cette *philosophia perennis* dans la bouche de Leibnitz. C'est l'éclectisme. Et je suppose que c'est l'éclectisme, ou le spiritualisme (car il faut savoir que depuis quelque temps, comme s'il était honteux de lui-méme, l'éclectisme se fait passer sous le nom de spiritualisme) je suppose, dis-je, que c'est l'éclectisme qui inspire la critique de M. Janet. Car ce sont les mêmes procédés, les mêmes allures, et les mêmes résultats qu'on

y rencontre. Je veux dire qu'on n'y suit aucune méthode, qu'on y fait appel à Platon quand on a besoin de Platon, et à l'opinion et à l'apparence quand on a besoin de l'opinion et de l'apparence, qu'on y elude les difficultés, qu'on s'y paie de mots, et qu'au point d'arrivée on s'y trouve avoir reculé au lieu d'avoir avancé. Voyez, par exemple, ce passage. Un reproche qu'on adresse à ce que M. Janet appelle la métaphysique spiritualiste (nous savons ce que signifie ce mot) c'est de n'être que la métaphysique chrétienne, moins le surnaturel. « Pourquoi serait-il interdit à la philosophie (c'est la réponse que fait M. Janet à ce reproche) d'emprunter au christianisme une partie de sa métaphysique, j'entends celle qui est accessible à la raison? De deux choses l'une, ou il est divin, ou il est humain. S'il est divin, il doit posséder certainement la vérité, et la philosophie se nuirait elle-même en refusant une vérité qui viendrait de Dieu même. S'il est humain, pourquoi n'aurait-il pas apporté des vérités nouvelles? Pourquoi l'humanité, dont vous exaltez si fort la puissance partout ailleurs, aurait-elle été si stérile dans l'enfantement du christianisme, qu'elle n'y eût rien déposé d'original et de nouveau? Vous mêmes (je parle aux hégéliens) ne cessez d'emprunter au christianisme ses dogmes, de les interpréter et de les absorber dans votre philosophie. Pourquoi nous serait-il interdit de faire ce que vous faites, par cette seule raison que nos interprétations sont différentes? » Voilà un passage qui, pour moi, est la fine fleur de l'éclectisme. Car le grand art de l'éclectisme consiste à faire croire qu'on a répondu à la question, tandis qu'en réalité, on l'a

laissée aussi intacte et aussi vierge qu'on l'avait trouvée. Quel est le sens du reproche qu'on a fait l'éclectisme? Le vrai sens de ce reproche est de n'avoir pas de métaphysique propre, et de n'être, en fait de métaphysique, qu'une reproduction littérale et superficielle de la doctrine chrétienne. Voyons maintenant ce que répond M. Janet. Et d'abord, je lui accorde le droit, qu'il réclame pour la philosophie, d'emprunter, comme il le dit. Je veux même être plus généreux que lui, et je veux accorder à la philosophie un droit illimité, à cet égard. Qu'elle emprunte au christianisme, qu'elle emprunte au brahamanisme, et même au fétichisme, si elle me montre que la raison est dans le fétichisme; ce ne sera pas moi qui lui en refuserai le droit. J'y mets cependant une condition. C'est qu'il faut que je sache quelle est la philosophie qui emprunte, si elle offre les garanties voulues, et si elle solvable. Car si c'est une philosophie qui n'a pas de bien propre, et qui ne vit que d'emprunts, non-seulement je lui retirerai ce droit, mais je me garderai bien de l'appeler une philosophie. Et, en effet, par cela même qu'elle ne vit que d'emprunts, c'est une philosophie qui chrétienne en Europe serait brahamanique dans l'Inde, ou qui chrétienne aujourd'hui ne se ferait pas faute de tourner le dos au christianisme, du moment où le christianisme serait menacé, ou viendrait à tomber. Or, aussi long-temps que l'éclectisme ne me montrera pas qu'il a un patrimoine bien assis avec lequel il peut repayer ses emprunts, capital et intêrets bien entendu, je lui refuserai cette faculté, parceque je ne vois pas quel avantage peuvent en retirer la science, la raison et

la philosophie. M. Janet s'adresse à nous autres hégéliens, et il nous dit: pourquoi, si vous empruntez au christianisme, ne nous serait-il pas permis à nous aussi de faire comme vous? Tout naïf rêveur que je suis, je trouve la question un peu naïve. Mais nous autres hégéliens nous avons un patrimoine à nous, nous avons une doctrine et une méthode bien définies, une doctrine et une méthode qui, comme nous le prétendons, embrasse l'universalité des choses, et qui ne recule pas, comme vous le faites, par impuissance ou par diplomatie, devant les difficultés, mais qui les aborde franchement. Ainsi, si nous empruntons, nous avons le droit d'emprunter, parceque nous savons comment il faut emprunter, ce que valent les emprunts que nous faisons, et surtout parceque nous rendons ces emprunts avec intérêt; de sorte qu'en empruntant nous ne faisons, au fond, que nous approprier ce qui nous appartient, ou pour mieux dire, que ramener ces emprunts à leur source véritable. Ne venez donc pas faire des rapprochements qui n'ont pas de fondement, et qui ne peuvent avoir d'autre résultat que de donner le change sur le véritable état de la question. Et, pour justifier mes paroles, je ne voudrais d'autre preuve que ce passage. Ainsi vous commencez par distinguer dans le christianisme deux ordres de vérités, une vérité accessible à la raison, et une vérité qui n'est pas accessible à la raison. Cela veut dire que vous admettez deux raisons, deux métaphysiques ou deux logiques, ces deux logiques qui ont tant indigné votre confrère M. Saisset. C'est du reste la doctrine éclectique qui brise l'être et l'intelligence en deux, et qui exprime sous des formes diverses

cette opération, par les distinctions bien connues de raison humaine, et de raison divine, de naturel et de surnaturel, de raison qui perçoit, et de raison qui comprend. Ces distinctions sont très-faciles et très-commodes. C'est le *deus ex machina,* sous une autre forme. Quand vous êtes en présence d'un fait, ou d'un principe que vous ne pouvez pas expliquer, non parcequ'il n'est pas explicable, mais parceque votre intelligence ne se trouve pas dans les conditions voulues pour l'expliquer, vous n'avez qu'à dire, c'est là une vérité surnaturelle, ou inaccessible à la raison, et vous êtes par-là débarrassé de toute inquiétude. Mais c'est bien autre chose quand on examine les questions de près, et qu'on considère les êtres dans leur nature réelle et concrète. Car, on voit alors que ces divisions et ces lignes de démarcations sont arbitraires et impossibles, et qu'elles se retournent, si je puis dire ainsi, contre ceux-là mêmes qui prétendent les tracer. Nous dira-t-on, par exemple, que le dogme de la Trinité est une vérité inaccessible à la raison? En ce cas, je dirai que la Providence, la liberté, le rapport de la liberté et de la nécessité, du fini et de l'infini, de l'ame et du corps, etc., ou bien le rapport du nombre pair et du nombre impair, du nombre entier et du nombre fractionnaire, de la droite et de la courbe ne sont ni plus ni moins difficiles à expliquer, ni plus ni moins accessibles à la raison que le dogme de la Trinité. Et cependant il constituent l'objet, et la matière propres de la science et de la philosophie, de telle sorte que, ou il faudra rejeter cette division, ou il faudra refuser à la raison, non-seulement la connaissance de cette vérité mystérieuse

et transcendante, mais toute connaissance en géneral. Tout est, en effet, inaccessible, tout est mystère pour celui qui ne considère pas les choses de leur point de vue naturel, qui les considère, veux-je dire, en dehors de la science. C'est comme l'œil qui, bien que doué de la faculté de voir, ne discerne pas l'objet, lorsqu'il n'est pas placé au point de vue, et à la distance convenables. Ensuite, quand on nous dit: voilà deux vérités, l'une naturelle et humaine, et l'autre surnaturelle et divine, sur quoi se fonde-t-on? Car c'est, je suppose, une intelligence qui parle ainsi, et une intelligence qui s'adresse à une autre intelligence. Mais, si c'est une intelligence qui marque ces distinctions, c'est aussi une seule et même intelligence qui les marque, et qui les marque, parcequ'elle discerne leur différence, (1) autrement elle n'aurait aucun droit de venir nous dire, telle vérité est une vérité naturelle, et telle autre, une vérité surnaturelle. Or, si elle discerne leur différence, elle sait en quoi et pourquoi telle vérité est naturelle, et en quoi et pourquoi telle autre est surnaturelle, c'est-à-dire, elle embrasse et entend ces deux vérités, et leur distinction se trouve, par cela-même, effacée. Enfin, en accordant même que cette ligne de démarcation puisse être tracée, que la vérité puisse être scindée en deux parties, dont l'une

(1) Je dis leur différence, pour simplifier le raisonnement. Mais il serait plus exact de dire leur différence, et leur rapport. Car, on ne peut connaître la différence de deux êtres qu'autant qu'on connaît, en même temps, leur rapport. Aussi n'y aurait-il entre deux vérités d'autre rapport que celui d'être toutes deux des vérités, que cela suffirait pour montrer qu'il y en a un.

serait accessible à la raison humaine, et l'autre, semblable à la statue d'Isis, devrait demeurer éternellement voilée à nos regards, qui nous dit que la partie que nous connaissons soit d'accord avec celle qui ne nous est pas donné de connaître ? Qui nous dit qu'en soulevant un coin du voile, nous y trouverions une vérité quelconque, ou bien que la vérité que nous possédons ne s'évanouirait pas comme une ombre ? (1) Telle est la confusion, telles sont les conséquences, ou, pour mieux dire, les inconséquences qu'entraîne cette distinction, qui est un des traits caractéristique de l'éclectisme, une des portes de derrière qu'il se ménage pour échapper aux étreintes des difficultés et de ses adversaires. Et ce qui suit dans le passage de M. Janet ne fait que confirmer ces observations. « De deux choses l'une, nous dit-il: ou il (le christianisme) est divin, ou il est humain. S'il est divin, il doit posséder certainement la vérité, et la philosophie se nuirait elle-même en refusant une vérite qui viendrait de Dieu même. S'il est humain, pourquoi n'aurait-il pas apporté des vérités nouvelles ? » Voilà comment M. Janet raisonne. Or voici comment je raisonne, à mon tour, sur ce dilemme. Si l'on part, comme vous le faites, de la distinction entre le divin et l'humain, c'est-à-dire, entre la raison divine et la raison humaine, et que vous disiez ensuite que le christianisme

(1) On trouvera cette question plus longuement examinée dans mon *Introduction à la philosophie* de Hégel. Ch. VI, § 3, dans mon *Inquiry into Speculative and Experimental Science*, p. 33 et suiv., et dans une série d'articles publiés dans l' *Effemeride della pubblica Istruzione,* journal qui se publie a Turin — N.° 11, 12 et 13. (Novembre et Décembre 1860).

est divin et l'œuvre de la raison divine, je ne vois pas ce que la philosophie qui est l'œuvre de la raison humaine peut emprunter au christianisme, et comment, de quelle façon, et en vertu de quelle faculté ou de quel principe elle peut lui faire des emprunts. Car la philosophie ne peut, ni ne doit emprunter, soit au christianisme, soit à une autre religion quelconque qu'en transformant un fait, ou une vérité révélée en une vérité rationnelle, c'est-à-dire ici, en faisant descendre la raison divine au niveau de la raison humaine, ou, ce qui revient au même, en élevant la raison humaine au niveau de la raison divine. C'est à ce titre, et à ce titre seulement, qu'elle est une philosophie. Mais, avec votre distinction, la philosophie pourra, tout-au-plus, reproduire et répéter la doctrine chrétienne, comme on répète le catéchisme. Et c'est là, ainsi que je l'ai fait observer, le sens de l'objection qu'on adresse à l'éclectisme, et qu'on lui adresse avec raison, comme on peut maintenant le voir. Si, d'un autre côté (c'est l'autre membre du dilemme) le christianisme est humain, que venez-vous nous parler de vérités inaccessibles à la raison? Puisque c'est une œuvre de la pensée humaine, le christianisme, et le christianisme tout entier, rentre dans la sphère de la pensée d'où il est sorti, et toutes vos distinctions, et tous vos raisonnements tombent en poussière, ne laissant derrière eux que la trace de leur impuissance, et de leur impuissance par rapport à la religion, comme par rapport à la philosophie. Car, c'est là le propre de cette philosophie hybride, qu'on me passe l'expression, qui se balance entre le divin et l'humain, entre le ciel et la terre; c'est qu'elle n'est ni la re-

ligion, ni la philosophie (1). Et qu'on ne croie pas que le passage que je viens de citer soit dans le livre de M. Janet, un fait isolé, et comme un accident dont je tire peu généreusement parti pour le besoin de ma cause. C'est bien plutôt du livre tout entier que ce passage nous donne la clef. Qu'on prenne la conclusion. Celle-ci est plus surprenante encore. « Telles sont, dit M. Janet, les principales différences de la dialectique de Hégel et de Platon. Nous ne pourrions entrer dans plus de détails sans fausser les termes de la comparaison. On ne peut rapprocher l'une de l'autre deux doctrines séparées par deux mille ans de distance qu'en se plaçant à un point de vue très-général. Vouloir trop préciser, c'est vouloir se tromper. *Qu'il nous suffise d'avoir signalé les traits essentiels du platonisme et de l'hégélianisme, et les oppositions capitales de ces deux formes contraires, mais également puissantes de la métaphysique éternelle* » Et ainsi, après avoir combattu avec force arguments la doctrine de Hégel, et surtout sa dialectique, après avoir dit dans la même page, que le principe de contradiction est la seule ancre de salut pour la raison humaine (je plains la raison humaine, si elle n'a pas d'autres ancres de salut que celles que lui forgent les éclectiques), et surtout, notez-le bien, après avoir combattu Hégel par Platon, on vient nous dire, quelques lignes plus bas, que l'hégélianisme est une des formes de la métaphysique éternelle, et une forme aussi puissante que le platonisme. Mais si l'hégélianisme est une des formes de la métaphysique éternelle, il

(1) Voy. Ch. suiv.

constitue une partie de la vérité éternelle, et vous devez nous dire en quoi consiste sa vérité. Et si c'est une forme de cette vérité, aussi puissante que le platonisme, il vaut tout autant que le platonisme, et vous n'avez pas le droit d'opposer Platon à Hégel, puisque j'aurais le droit, ce droit même que vous m'accordez, d'opposer Hégel à Platon. Et puis, quelle est cette métaphysique éternelle, cette espèce de pont, dont j'ai parlé plus haut, jeté entre ces deux formes contraires, mais également puissantes de la vérité? Est-ce une métaphysique que l'avenir nous réserve, et qui est à l'état d'embryon, je ne sais où, dans les environs de la Sorbonne peut-être? En ce cas, vous n'avez pas le droit de nous parler d'une métaphysique qui est encore dans le sein de sa mère. Ou bien, est-ce une métaphysique qui existe déjà? En ce cas, faites-la nous connaître d'abord, et nous verrons. Pour moi, je serais bien aise de faire connaissance avec cette merveilleuse métaphysique qui embrasse la dialectique hégélienne et la dialectique platonicienne, non la véritable dialectique platonicienne, mais la dialectique platonicienne, telle que vous la représentez, et telle que je l'accepte ici, afin de mettre a nu l'absurde de vos raisonnements, je serais bien aise, dis-je, de faire connaissance avec cette métaphysique, qui concilie l'ancien principe de contradiction (platonisme) et la négation de ce principe (hégélianisme) dans une plus haute unité. En vérité il vaut bien la peine d'écrire des livres pour arriver à de pareilles conclusions!

Je pourrais m'arrêter ici. Car je ne vois pas trop ce que je puis ajouter pour convaincre le lecteur, si

celui-ci n'est pas convaincu déjà par ce qui précède. Et cependant il faut que je continue ma route, et que j'achève ma tâche, car j'ai pris des engagements, et quand on a pris des engagements il faut les tenir, surtout en présence d'adversaires aussi habiles que les miens, pour lesquels la dialectique n'a pas de secrets, puisqu'ils possèdent une métaphysique qui est la mère de toutes les dialectiques. Je vais donc livrer ma dernière bataille, non contre Platon en faveur de Hégel, comme on pourrait le croire, mais contre mes adversaires en faveur de Platon d'abord, et ensuite, et plus encore, bien entendu, en faveur de Hégel. Je dis que c'est ma dernière bataille que je vais livrer. Mais en y songeant, je vois qu'il pourrait bien y en avoir deux. C'est, du reste, ce que je ne puis affirmer ici; car, je dois règler mes mouvements sur les mouvements de mes adversaires. Il faut donc que le lecteur ferme le livre, ou qu'il se résigne à me suivre dans ces combats, dans un seul, s'il ne doit y en avoir qu'un seul, dans deux, si le sort veut qu'il y en ait deux.

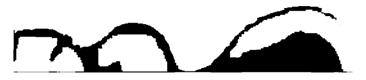
Et d'abord, qu'il me soit permis de rappeler ici une seconde fois ce que j'ai rappelé plus haut, savoir, que ce travail sur la dialectique, et ce rapprochement entre Platon et Hégel je les avais fait moi-même dans mon *Introduction à la philosophie* de Hégel. Ce n'est pas un livre aussi volumineux que celui de M. Janet, mais je crois pouvoir affirmer que j'ai condensé dans quelques pages les principes fondamentaux et essentiels de la dialectique en général, une rapide esquisse de son histoire, et les traits les plus caractéristiques de la dialectique de Platon et de

celle de Hégel (1). J'aurai recours, au besoin, à ce travail.

Un autre point sur lequel il faut s'entendre, c'est si nous devons tout admettre dans Platon, si nous devons admettre, veux-je dire, un principe, parceque Platon l'a admis, ou bien, si nous devons faire un triage, admettre telle partie de sa doctrine, et en rejeter telle autre. Poser cette question, c'est y répondre. Et d'ailleurs, M. Janet y a déjà répondu pour moi, et au-delà de ce que je pourrais désirer, puis-

(1) Voici le sommaire de ce chapitre — Histoire de la dialectique — Pythagoriciens, Eléates, Sophistes, Platon — Celui-ci est le vrai fondateur de la Dialectique — Tous les philosophes qui l'ont suivi ont mis à profit ses recherches sur ce point — De Platon à Hégel la Dialectique n'a pas reçu de développements essentiels. — Origine rationnelle et métaphysique de la Dialectique — Elle a sa racine dans l'absolue existence — Vraie dialectique platonicienne — Ses lacunes — Rationalisme — Vice du rationalisme (qu'il faut distinguer de la philosophie spéculative) à cet égard — Il conduit à la *Sophistique* et au *Scepticisme*. Définition et critique de ces deux doctrines — Insuffisance du principe de Descartes « *cogito ergo sum* » Dialectique hégélienne — Les deux contraires doivent être admis — Leur opposition suppose un troisième terme qui les concilie — L'idée, à chaque degré, n'est complète que dans l'opposition et l'unité — Différence de la dialectique hégélienne, et des méthodes inductive et par l'absurde — Cette dialectique saisit directement l'idée — Elle connaît et dispose les idées suivant leur ordre naturel — Erreurs où l'on tombe par suite de l'absence de cette condition — Astrologie, Théurgie, Magie — La Dialectique est la *forme* même de la pensée et de l'être — Spinoza, sa tentative, défauts de sa méthode — Critique de la méthode mathématique — Erreur de ceux qui, dans la classification des sciences, placent les mathématiques au-dessus de la physique — J'ajouterai que plusieurs de ces points ont été repris et développés, soit dans ce même livre, soit dans mon *Introduction à la Logique de Hégel.*

qu'il admet deux faces dans la métaphysique éternelle; de sorte que, si nous voulions être sévères envers Platon, nous ne serions pas embarrassés pour le frapper, et pour réduire la part de vérité qui lui revient à de bien minces proportions, pouvant tourner contre lui toute une métaphysique, et une des formes de cette même métaphysique, auxquelles il paraît n'avoir rien compris. Quoi qu'il en soit, que nous soyons sévères, ou indulgents envers Platon, et que la part de vérité qui lui revient soit petite ou grande, toujours est-il qu'il faut qu'il y ait triage. Et j'ajouterai, ce que savent du reste tous ceux qui sont initiés à la philosophie platonicienne, qu'avec Platon il faut prendre ses précautions plus qu'avec tout autre philosophe, et cela à cause de sa méthode d'exposition, et de la forme poëtique dont il a revêtu sa pensée. Il faut donc trier Platon. Mais ici il se présente une nouvelle difficulté, a savoir, comment faut-il le trier? Faut-il trier Platon par Platon lui-même, ou bien le trier par un autre que lui? Or, m'est avis qu'ici, par exception, ou du moins pour le moment, nous devons trier Platon par Platon lui-même; ce qui veut dire que nous accorderons à Platon, pour un temps limité, le droit d'être à-la-fois juge et partie. C'est peu logique, me dira-t-on. Je ne le nie point. Mais que l'on songe que je n'ai pas à ma disposition, pour le juger, cette métaphysique éternelle dont nous parle M. Janet, et qui est encore à l'état d'enfantement dans la tête de Jupiter. J'ai bien, il est vrai, une métaphysique éternelle, qu'on appelle l'hégélianisme, et qui pourrait bien nous fournir ce fil régulateur, et cette lumière dont nous avons besoin pour accomplir cette



opération. Mais, puisque, dans ce débat, il s'agit de décider entre Platon et Hégel, je ne peux pas me servir de Hégel pour juger Platon. Du moins, pour sauver les apparences, comme on dit, je dois m'en servir aussi peu que je le puis, et, de toute manière, avoir l'air de ne pas m'en servir. Ce sera, comme nous l'appelons nous autres hégéliens, une ruse de la raison, une de ces mille ruses qu'emploie la métaphysique éternelle pour gouverner l'humanité et le monde. Et ce sera là aussi ma justification. D'ailleurs, ce procédé de vouloir faire juger Platon par Platon lui-même, ou, pour mieux dire, une partie de Platon par l'autre partie du même Platon, n'est par aussi illogique qu'on peut le croire au premier abord. Si l'on m'accorde qu'il y a dans Platon une partie de vérité, et que nous soyons d'accord sur ce point, je n'en veux pas davantage. Car j'aurai la mesure qui m'est nécessaire pour juger le reste. C'est comme un homme qui serait doué d'une belle tête, mais qui serait boiteux, ou bossu. La tête en regardant les jambes, et les épaules aurait le droit de se dire: ces jambes et ces épaules ne sont pas faites pour moi. Et si elle pouvait s'en séparer, et aller se placer sur des épaules plus robustes, et mieux conformées, elle en aurait aussi le droit. Et ainsi, à la rigueur, nous n'avons pas ici besoin de Hégel pour juger Platon. Hégel viendra en temps et lieu. Il ne tardera pas à venir, bien entendu, car j'ai hâte qu'il arrive. Mais il n'arrivera que lorsqu'il faudra changer à la statue les jambes, ou les épaules, ou un autre membre quelconque, pour asséoir sa belle tête sur des membres plus solides, et plus en harmonie avec elle.

Maintenant quelle est cette belle tête qui représentera ici pour nous Platon, et cette partie de vérité qui est contenue dans sa doctrine, ou qui du moins est la base de toutes les vérités qui pouvent y être contenues, et sans laquelle il ne reste plus de Platon que l'écrivain, ou le poëte? C'est, comme tous le savent, l'idée et la dialectique. Effacez ces deux principes dans le platonisme, et vous effacerez du même coup le platonisme tout entier. C'est là un point sur lequel il ne peut pas y avoir deux opinions, et sur lequel M. Janet lui-même n'élève pas de doute. Maintenant, quel est dans la pensée de Platon, le rapport de l'idée et de la dialectique? L'idée et la dialectique sont-elles séparables, ou inséparables? En d'autres termes, la dialectique ne serait-elle qu'un élément, un principe, une forme extérieure à l'idée, et qui n'y serait ajoutée qu'accidentellement par nous, ou par notre pensée subjective, ou bien est-elle une forme inhérente à l'idée elle-même, et faisant partie de sa nature? Il n'y a pas de doute non plus sur ce point. La dialectique est la forme, la manière d'être même de l'idée. Je pourrais accumuler ici des passages, des textes et des dialogues pour le prouver. Mais M. Janet m'en dispense, car il consacre plusieurs pages, et presqu'un chapitre entier pour l'établir; et il reconnaît qu'il *y a dans Platon et Hégel une dialectique déductive qui se suppose portée au sein même de l'être, et qui cherche à en développer les lois par le raisonnement* (1). Ainsi voilà un autre point sur le-

(1) Ch. IV, p. 391. — Ce passage ne fait que résumer, en quelque sorte, la discussion contenue Ch. II, où M. Janet étudie

quel nous sommes fixés. L'idée et la dialectique sont inséparables, et elles sont inséparables non-seulement

la dialectique platonicienne, et avec Proclus, et les meilleurs interprètes et commentateurs de Platon, il montre que la dialectique de Platon, dans sa forme la plus haute et la plus vraie, n'est ni un simple exercice de l'intelligence, ni une simple opération subjective et formelle (entendant ces termes dans le sens de l'ancienne logique) mais une méthode objective et métaphysique, par laquelle Platon *croit se placer au sein de l'être*, suivant l'expression de M. Janet (p. 222). Qu'il me soit permis de rappeler que les traits essentiels de ce Ch. et même du Ch. suivant se trouvent marqués dans mon *Introduction à la philosophie de Hégel* (Ch. IV, p. 136). Voici le passage qui s'y rapporte. Après avoir déterminé l'origine rationnelle et métaphysique de la dialectique, faisant à Platon l'application des recherches qui précèdent je continue ainsi. » C'est là ce que comprit Platon. Aussi sa dialectique ne s'arrete-t-elle pas à l'opposition du monde visible et du monde intelligible, du phénomène et de l'idée, mais elle pénètre jusqu'aux oppositions des idées elles-mêmes. Lorsqu'il décrit, en effet, dans plusieurs de ses dialogues, et notamment dans la *République* et le *Phédon* les procédés et la marche que suit l'intelligence pour s'élever à l'idée, il ne fait que poser les préliminaires de sa dialectique, et il y montre plutôt comment, en présence des oppositions (l'égal et l'inégal, le grand et le petit) qui se manifestent dans les choses sensibles, l'idée apparaît peu a peu dans la pensée, qu'il n'y définit, et la source des oppositions, et la nature de l'idée elle-même. Sa vraie dialectique est tout entière dans ses recherches sur les idées considérées en elles-mêmes, dans leur existence abstraite et absolue. C'est ainsi qu'il fut amené à démontrer dialectiquement, et en se fondant sur la nature même des idées, la coexistance nécessaire et éternelle de l'unité et de la multiplicité, du tout et des parties, du mouvement et du repos *(Parménide)* et que, pénétrant plus profondément dans l'essence intime des choses, il finit (dans le *Timée* et le *Sophiste)* par attribuer une

dans la connaissance, mais dans l'être, non-seulement parceque l'idée ne peut être pensée en dehors de sa forme dialectique, mais parcequ'elle ne saurait exister en dehors de cette forme. Or, comme, suivant Platon, l'idée est le principe essentiel et substantiel des êtres, le principe qui fait que les êtres sont, et qu'ils sont ce qu'ils sont, la dialectique est, par là-même, et au même titre, un élément essentiel et constitutif des choses. Maintenant, si à ces principes de la philosophie platonicienne nous ajoutons l'autre que nous avons rappelé plus haut (1), et sur lequel M. Janet est aussi d'accord, (2) à savoir, qu'il y a une idée de

idée à la matière elle-même, et par remener ainsi tout opposition à une opposition idéale et métaphysique. Le résultat de ces recherches dialectiques le conduisit à poser ces principes à la foi simples, et profonds qui sont la base de sa doctrine et de toute doctrine vraiment rationnelle, à savoir, que toutes les choses ont une essence et une idée qui leur correspond, que, par conséquent, tout est composé d'idées et d'éléments intelligibles, et, que, par cela même, une idée étant donnée, l'intelligence peut, par la vertu qui est en elle, retrouver toutes les autres, et connaître ainsi la nature du tout. »

(1) Ch. précéd.

(2) Bien que dans cette question aussi il y apporte ses habitudes éclectiques. Ainsi il dit. « *Nous n'entrons pas dans la question de savoir de quelles choses il y a, ou il n'y a point d'idées. Ce sont là des difficultés qui n'atteignent pas le fond de la doctrine. En effet, jusqu'où le principe de l'idée doit-il recevoir son application? C'est là une question de limite, qui laisse le principe intact.* » Point du tout. La question de limite fait ici, comme dans bien d'autres questions, toute la différence. Ainsi supposons que Platon n'admette pas l'idée de la matière, voilà le dualisme, et tout son système bouleversé par cela même. Il n'est donc pas exact de dire que le principe demeure in-

toutes choses, nous aurons les principes fondamentaux de la philosophie de Platon; nous aurons cette belle tête avec laquelle nous pourrons juger l'harmonie ou la désharmonie des autres parties de la philosophie platonicienne, et même de toutes les philosophies. Car ce qui fait la beauté de cette tête, c'est qu'elle n'est pas exclusivement la tête de Platon, mais la tête immortelle et toujours jeune de la philosophie elle-même, s'il est vrai, comme nous le prétendons, qu'il n'y a pas de philosophie en dehors de l'idéalisme, et que plus une philosophie est idéaliste, plus elle est une philosophie.

Ainsi, à part quelques petites variantes qui n'auraient ici qu'une importance secondaire, sur ces points M. Janet et moi nous sommes d'accord. Et comme je veux être de bonne composition, je lui accorderai que cette belle tête de Platon est la tête même de Hégel, (un peu retouchée et arrondie, comme nous allons le voir), ou, pour me servir de l'expression de M. Janet, que la dialectique de Platon est le modèle où Hégel a puisé sa propre dialectique.

Mais d'abord, si les rapports entre Hégel et Platon sont si directs et si intimes, il me semble que ces deux formes contraires de la métaphysique éternelle, dont il a été question plus haut, se sont déjà bien effacées, et qu'elles sont sur le point de se réunir en une seule. Il me semble que ces deux fleuves qui

tact, lors même qu'il n'aurait qu'une valeur limitée. En tout cas, il faudrait nous dire où, et quelle est cette limite, et comment ce principe ne souffre pas de cette limitation. Mais c'est ce qu'on ne nous dit nullement. Voy. sur ce point mon *Introduction à la philosophie de Hégel.* Ch. IV, § I.

étaient condamnés à couler parallélement à la métaphysique éternelle, ont déjà suffisamment confondu leurs eaux, et que si la combinaison chimique n'est pas encore accomplie, le moindre ingrédient qu'on pourra y ajouter achevera l'opération. Mais c'est ici que M. Janet vient interposer une barrière infranchissable entre Platon et Hégel, barrière qui, comme je l'ai déjà indiqué, est le vieux principe de contradiction. Et ainsi entre Platon et Hégel il y a deux principes. Il y a la métaphysique éternelle qui les unit ; il y a le principe de contradiction qui les sépare. Je pourrais, en rapprochant ici la métaphysique éternelle et le principe de contradiction, et le principe qui unit, et le principe qui sépare, et en insistant sur ce rapprochement, montrer dans quel labyrinthe inextricable d'inconséquences et d'impossibilités M. Janet s'est engagé. Mais craignant de fatiguer le lecteur avec une métaphysique éternelle, qui, au surplus, n'est pas encore née, et dont nous ne savons absolument rien, je veux m'en tenir au principe qui sépare, c'est-à-dire, au principe de contradiction.

Ainsi, suivant M. Janet, Platon admet le principe de contradiction, et Hégel le nie, d'où il conclut que Platon a frappé juste, et que Hégel a frappé faux. Moi, bien entendu, j'accorde les prémisses, et même je ne les accorde que dans une certaine mesure, et pour le besoin de la discussion, mais je nie *de toto* la conclusion. Et voici comment je raisonne. Je me suppose ne connaître de Platon que sa belle tête, ou mieux encore, je suppose que, par une faveur spéciale des Dieux, Platon m'apparaisse enveloppé dans sa large chlamyde, et ne me montrant d'abord que sa belle

tête. Je serais, comme on peut bien le croire, charmé et fasciné par l'harmonie de ses traits, et par l'éclat de la lumière qui s'en échappe. Si maintenant, en ouvrant sa chlamyde, il me faisait voir des traits, ou des membres qui mal s'accordent avec sa tête, et qui la déparent, je me permettrais, par l'amour même que je lui porte, de lui adresser ces paroles. Mon illustre et vénéré maître, le plus illustre et le plus vénéré de tous, puisque nous sommes tous vos disciples, les Dieux, en faisant votre tête ont voulu y mettre tant de perfection qu'ils ont un peu oublié vos membres, car on dirait que ce n'est pas le même ouvrier qui a façonné le bloc merveilleux d'où vous êtes sorti, si peu ce bras et cette jambe s'harmonisent avec votre tête. Permettez-moi de vous présenter, ajouterais-je, un de vos disciples, le plus grand de tous, dans mon humble opinion. Il n'est pas né sous le soleil éclatant de l'Hellade, les abeilles ne sont pas venues se poser sur son berceau, mais il appartient à la même lignée divine d'où vous êtes sorti, c'est dans le même bloc merveilleux qu'il a été taillé, et c'est lui que les Dieux ont chargé de faire disparaître ces défauts qui déparent votre beau corps. Confiez-vous donc à lui, puisque les Dieux le veulent ainsi. Et me tournant vers Hégel, je le prierais d'entreprendre l'œuvre dont les Dieux l'ont chargé. Et si Platon se prêtait de mauvaise grâce à cette opération, j'engagerais Hégel à passer outre, à obéir à la volonté des Dieux plutôt qu'à celle de Platon, et à couper des bras et des jambes s'il était nécessaire, pour les remplacer par d'autres plus jeunes, plus vigoureux et mieux conformés. Voilà ce que je

conseillerais à Hégel, et cela dans l'intérêt même de cette belle tête qui, en s'harmonisant avec le tout, se trouverait animée d'une vie nouvelle, et comme marquée de plus de vérité, ce dont Platon lui-même, malgré l'opération douloureuse qu'il aurait dû subir, et ce qui vaut mieux encore que Platon, la vérité, seraient satisfaits. Et passant du figuré au propre, et de la fiction à la réalité, je dirai à M. Janet. Suivant vous, Platon a admis le principe de contradiction. Eh bien! Mettons qu'il l'ait admis. Ce qu'il faut voir, c'est si ce principe est d'accord avec les autres principes fondamentaux de sa doctrine. S'il est d'accord, nous l'admettrons aussi. S'il n'est pas d'accord, nous le rejeterons. Ce sera un de ces membres que Hégel sera chargé de redresser. Or, pour peu qu'on examine ce point avec attention, on verra qu'il n'est pas d'accord, qu'il est même ce qu'il y a de plus opposé à ces principes. Nous n'avons, pour nous en assurer, qu'à nous rappeler ce principe de la philosophie platonicienne, suivant lequel il y a une idée de toutes choses, ou, ce qui revient au même, toutes choses ont une idée qui leur correspond. Il y a donc une idée des contraires, et le principe de contradiction disparaît par cela-même. Et d'ailleurs, ce principe découle nécessairement de l'idée et de la dialectique; je veux dire, qu'une idée étant donnée, l'idée contraire est donnée par cela-même. C'est là le sens du *Parménide* et du *Sophiste*. C'est là aussi le sens véritable de toute la critique de Platon, et de la position que Platon prend vis-à-vis de ses adversaires, c'est-à-dire, des éléates, d'une part, et des philosophes ioniens et des sophistes, de l'autre. Aux premiers, en

effet, il montre la nécessité de la multiplicité et du mouvement, aux seconds il montre la nécessité de l'unité et d'un principe fixe, invariable et universel. Ainsi, tout dans la philosophie de Platon conduit à la négation du principe de contradiction, et, avec ce principe, son enseignement dogmatique, aussi bien que sa critique deviennent inexplicables. Je sais que M. Janet viendra me prouver, textes en main, que Platon a formulé le principe de contradiction. Ces textes, qu'il me permette de le lui dire, je les connais tout aussi bien que lui. Je les connais, depuis que je connais Platon. Mais d'abord, je pourrais opposer à ces textes une fin de non recevoir, et cela par les raisons que je viens d'indiquer. Et si Platon lui-même venait me les mettre sous les yeux, je me permettrais de lui dire, ou je lui ferais dire par Hégel, qu'il est temps qu'il se soumette à l'opération dont il a été question plus haut, de peur qu'un plus long délai n'ait des conséquences fâcheuses pour sa belle tête elle-même, et qu'on ne vienne l'accuser, lui qui a combattu les sophistes, d'être lui aussi un sophiste. Voilà ce que je dirais à Platon lui-même, ce qui suffirait complétement pour le besoin de ma cause. Mais, comme c'est à M. Janet que j'ai affaire, et que Platon n'est pas là pour nous dire quelle est sa véritable pensée sur ce point, j'ajouterai, que ces textes on peut les discuter. Quand Platon dit, par exemple, dans la *Parménide* qu'il serait absurde de penser que les choses égales puissent devenir inégales, et, réciproquement, que les choses inégales puissent devenir égales, ou, lorsqu'il dit dans le *Phédon*, que le grand ne peut jamais recevoir le petit, ni le petit le

le grand, passages qui sont une application du principe général, tel qu'il se trouve formulé dans la *République* (1), ces passages, si on les applique aux idées, (et c'est bien aux idées qu'il faut les appliquer, autrement ils n'auraient pas de sens) signifient qu'une idée, ne peut devenir, en tant que telle idée, une autre idée, et qu'ainsi, par exemple, le grand, en tant que grand, n'est que le grand, et il n'est, ni ne peut être le petit; ce qui est parfaitement rationnel ; car si une idée pouvait être autre qu'elle n'est, il n'y aurait plus de principes fixes et invariables. Mais il ne suit nullement de là que Platon ait voulu dire que l'idée contraire d'une autre idée ne soit aussi nécessaire, ni aussi substentiellement vraie que cette dernière, ni que les deux idées contraires ne soient intimement et indivisiblement liées entr'elles, puisqu'il admet le petit, tout aussi bien que le grand, l'inégal, tout aussi bien que l'égal, l'autre, tout aussi bien que le même, et qu'il admet aussi que l'un de ces deux termes appelle l'autre. Et ce qu'il y a de plus singulier c'est que M. Janet reconnaît que Platon a admis les contraires, et que, malgré cela, il s'obstine à dire qu'il a admis en même temps le principe de contradiction. Et comme c'est ici la limite où Platon et Hégel se joignent et se séparent à-la-fois, il faut que je mette sous les yeux du lecteur ce que M. Janet nous apprend à ce sujet : « *Platon*, nous dit-il, *admet comme Hégel la partécipation des contraires dans le même sujet ; et quel philosophe l'a jamais niée ? Mais il y*

(1) Οὐδὲ μᾶλλόν τι πείσει, ὥσ ποτέ τι ἄν τὸ αὐτὸ ὂν ἅμα κατὰ τὸ αυτὸ πρὸσ τό αὐτό τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ και ποιήσειεν. L. IV.

arrive tout autrement. Voici la déduction platonicienne. Etant donnée une idée pure, il montre que cette idée, si elle était seule, serait contradictoire à elle-même, et impliquerait contradiction, par conséquent, qu'elle ne peut pas être. Si elle existe, c'est donc à la condition de se mêler à une autre idée. Soit, par exemple, l'idée du multiple, tel que le conçoit l'école d'Héraclite et de Protagoras. Cette idée est contradictoire; car le multiple pur, sans aucun élément, se perd dans l'indiscernable. Donc le multiple pur étant impossible il faut qu'il y ait de l'unité s'il y a du multiple.... Réciproquement Platon prouve la contradiction intrinsèque de l'unité pure, et il conclut de la même façon que l'unité ne peut exister sans multiplicité.

La déduction hégélienne est toute différente. Etant donnée une idée, soit l'un ou le multiple, il en tire immédiatement sa contradiction (de l'un le multiple, du multiple l'un); et alors, de cette contradiction même il se fait un passage à une troisième idée qui n'était pas donnée dans les deux précédentes, et qui est le but vers lequel il tend. Sa méthode est essentiellement inquisitive. *C'est une méthode de* découverte. *Il a voulu faire produire à l'analyse logique les mêmes résultats qu'on n'obtient d'ordinaire que par l'analyse empirique. Il a voulu trouver une forme de déduction qui servît à autre chose qu'à* réfuter *et à* expliquer. *C'est en quoi il est original. Mais il s'est trompé, et a échoué devant l'impossible. Au contraire, la dialectique logique dans Platon est parfaitement conforme aux lois de la raison. Elle ne sert qu'à réfuter les idées fausses, ou à éclaircir les idées données*

antérieurement par une sorte de synthèse, qui, suivant les uns, n'est que le progrès de la généralisation, et, selon nous, est le progrès de l'intuition » (1). Voilà ce que M. Janet nous apprend; et je crois que je ne suis pas bien loin de la vérité en disant que dans ce passage autant il y a de mots, autant il y a de distinctions imaginaires, d'inexactitudes et d'erreurs. Ainsi il commence par nous dire qu'il va de soi que les contraires coexistent dans un même sujet, et que c'est là un point qui a toujours été admis par tous les philosophes. Eh quoi! tous les philosophes ont admis comme une vérité palpable, et qu'on n'a qu'à énoncer pour qu'on l'admette, que Dieu est l'être et le non-être, ou qu'un corps qui se meut est et n'est pas, en même temps, dans le même lieu, ou que la matière est à-la-fois divisible et indivisible, pénétrable et impénétrable, et d'autres choses semblables. Mais si c'est une doctrine admise par tous les philosophes que les contraires se trouvent réunis dans un troisième terme que vous appelez ici *sujet*, sans déterminer ce que vous entendez par ce mot, et si, comme vous le dites, c'est là un point qui va de soi, pourquoi combattez-vous alors cette doctrine dans Hégel? Car c'est là, ni plus ni moins, la doctrine hégélienne. Et que signifient alors toute cette discussion, et tout cet appareil de raisonnements? Et c'est vous qui nous appelez des rêveurs naïfs? Mais si nous sommes des rêveurs naïfs, comment faudra-t-il donc vous appeler? Et ce qui suit est encore plus plaisant. Quelle est cette méthode dont nous parle M. Janet, et avec laquelle

(1) Ch. IV, p. 392 — 393.

Platon prouve la coexistence des contraires? C'est tout bonnement, la méthode par l'absurde. Et quelle est la méthode dont se sert Hégel pour obtenir ce même résultat? C'est la méthode directe et démonstrative dans le sens propre du mot. Or, c'est là un des points qui distinguent et séparent Platon et Hégel, point qui se trouve nettement marqué dans mon *Introduction à la philosophie de Hégel*, et qui montre combien Hégel est entré plus profondément dans la connaissance de l'idée, et de la dialectique. Voici ce passage, que je reproduis ici, parceque non-seulement il montre la différence qui existe entre la méthode de Platon et la méthode hégélienne, mais entre celle-ci et toutes les méthodes par lesquelles on peut établir la coexistence des contraires (1). » Il ne suffit pas, y est-il dit, que la dialectique rassemble les termes et en compose une série où les termes se trouveraient simplement juxtaposés; car ce ne serait là qu'une méthode extérieure, qui ne saisirait pas la nature intime de son objet. On peut, en effet, penser l'*être* et le *non-être*, la *cause* et l'*effet*, la *substance* et les *accidents*, et puis chercher un terme moyen qui les unisse. Mais ce procédé ne nous ferait connaître, ni la constitution intime des termes, ni la nécessité de leur rapport.

On pourrait aussi établir leur connexion et leur unité par des faits et par l'induction, ou bien, en faisant ressortir les impossibilités qu'amène la suppression de l'un des membres de la contradiction. Ainsi,

(1) *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. IV, p. 147, et suiv.

l'on pourrait, à l'égard de l'égalité, par exemple, invoquer l'expérience, et faire observer que l'inégalité est partout dans le monde, dans les choses inanimées comme dans l'homme et dans la société, et conclure de là que l'inégalité a, elle aussi, sa raison d'être et son but; ou bien, on pourrait pousser l'égalité à ses conséquences extrêmes, et montrer que, si tout est égal, il n'y aura plus de différence entre la science et l'ignorance, le travail et l'oisiveté, la beauté et la laideur, que tous auront droit sur toutes choses, etc.

Cette dernière méthode est celle que suit Platon dans le *Sophiste*, et surtout dans le *Parménide*. Elle est plus rationnelle et plus profonde que la première, en ce qu'elle ne se borne pas, comme la première, à prendre les contraires d'une manière empirique et accidentelle, mais elle s'efforce d'en démontrer la coexistence et le passage nécessaire de l'un à l'autre ; et on peut l'employer comme auxiliaire de la science, et pour venir en aide à l'intelligence qui ne s'est pas encore élevée à la méthode absolue. Mais elle ne constitue pas non plus la vraie démonstration de la science.

Et, en effet, dans le premier cas, elle se place, en quelque sorte, en dehors de la science, elle remonte de l'expérience aux principes, et, au lieu d'expliquer les faits par les principes, elle explique les principes par les faits. Dans le second cas, elle n'établit sa thèse que d'une manière indirecte et négative, et elle ne fait voir, ni ce que c'est que l'inégalité, ni comment elle est, ni même qu'elle est, mais seulement ce qui s'ensuivrait si elle n'était pas. Enfin, dans l'un et l'autre cas, on présuppose les deux termes, et, au

lieu de montrer comment l'un sort de l'autre, on en admet l'existence d'avance, et l'on démontre ensuite qu'ils ne peuvent ne pas exister; ce qui empêche de saisir leur raison d'être, ainsi que leur enchaînement et leur filiation internes.

Il doit donc y avoir une méthode supérieure et adéquate à la science. Et, en effet, la connaissance absolue suppose, comme nous l'avons établi précédemment, une méthode absolue. Et la méthode absolue est celle qui démontre directement par les principes, c'est-à-dire, qui fait voir quelle est la constitution interne des choses, et comment celles-ci existent dans leur essence et leurs rapports nécessaires et éternels. Car c'est là démontrer, dans l'acception vraie et rigoureuse du mot.

Il faudra donc, pour s'élever à la vraie démonstration de la science, se placer en dehors de toute expérience, de toute image et de toute représentation sensible, saisir directement l'idée elle-même, dans sa pureté et dans son existence absolue, en déterminer successivement les caractères intrinsèques et essentiels, en faire sortir ensuite, comme par une impulsion et une nécessité internes, l'idée opposée, opérer sur celle-ci comme on a opéré sur la première, les rapprocher enfin, et faire, pour ainsi dire, jaillir de leur frottement la troisième idée, qui doit les concilier et les confondre. »

Or, c'est là le premier point par lequel Hégel se distingue de Platon, et qui constitue la supériorité de sa méthode sur celle de ce dernier. Prendre une idée, en décrire et définir les propriétés et les caractères essentiels, et, en suivant le développement de

ces propriétés et de ces caractères, dégager par la vertu de la pensée purement spéculative, non une idée quelconque, mais l'idée opposée, c'est là la seule et vraie méthode démonstrative, qu'on peut appeler méthode idéale, en ce sens qu'elle représente le mouvement même des idées, et vis-à-vis delaquelle toute autre méthode n'est qu'une méthode inférieure, subjective, accidentelle et extérieure à son objet (1). Maintenant que nous dit M. Janet sur ce point? Que la méthode de Hégel est originale, mais qu'elle est absurde. Belle originalité vraiment que celle qui enseigne l'impossible, ou l'absurde! C'est ainsi que nous appelons original un personnage excentrique, ou un fou. C'est un compliment taillé sur ce même patron où M. Saisset a taillé les siens que M. Janet paie à Hégel. Ainsi donc, la méthode de Hégel est originale, mais contraire à la raison, tandis que celle de Platon n'est pas originale (M. Janet ne le dit pas, mais il faut le supposer, puisqu'elle est conforme aux lois de la raison) mais elle est conforme aux lois de la raison. Et pourquoi celle-ci est conforme aux lois de la raison, tandis que celle de Hégel est une méthode qui choque la raison? Ecoutez M. Janet. La méthode de Platon est rationnelle, parcequ'elle est purement *explicative* et *réfutative*, c'est-à-dire, parcequ'elle sert à refuter les idées fausses, ou à éclaircir les idées données antérieurement par une sorte de synthèse, tandis que la méthode de Hégel est irrationnelle, parcequ'elle est *inquisitive*, en ce que Hégel a voulu

(1) Voy. sur ces points mon *Introduction à la Logique de Hégel*. Ch. XI et XII.

faire produire à l'analyse logique les mêmes résultats qu'on obtient d'ordinaire par l'analyse empirique. Et ainsi, voilà la dialectique platonicienne transformée ici de nouveau pour le besoin de la cause de M. Janet. Ailleurs nous avons vu M. Janet consacrer un chapitre pour établir que la dialectique est la forme même de l'idée (1). Que dis-je ailleurs? Le passage que j'ai cité plus haut, savoir *que la dialectique de Platon est, comme celle de Hégel, une dialectique déductive, qui se suppose portée au sein même de l'être*, se trouve dans la page qui précède immédiatement celle d'où est tiré ce dernier passage, où cette dialectique n'est plus qu'un moyen subjectif, propre seulement à réfuter, ou éclaircir les idées. Et n'avais-je pas raison de dire que ces éclectiques sont des Protée aux mille formes qu'on ne sait comment saisir, et cela parcequ'ils ne savent pas se saisir eux-mêmes? Et puis, que veut-on dire quand on présente la méthode de Hégel comme une méthode essentiellement *inquisitive?* J'ai assez réfléchi sur la dialectique hégélienne, et j'avoue que ni le mot ni la chose ne s'étaient jamais présentés à mon esprit. Veut-on dire par-là que cette méthode décompose les idées comme le chimiste décompose un corps pour y découvrir un sel ou un acide? Admettons, pour un moment, la ressemblance des deux procédés, et supposons que dans la méthode hégélienne l'acide soit l'idée. Qu'y a-t-il là, je le demande, d'irrationnel dans ce procédé? Et que faisait Platon lorsqu'il démontrait qu'une idée étant donnée, l'idée contraire était donnée par

(1) Voy. plus haut, p. 132.

cela-même ? Il faisait exactement la même chose, seulement il la faisait moins bien que Hégel, comme nous venons de le voir. Et d'ailleurs, la véritable méthode dialectique n'est nullement une méthode analytique, mais une méthode analytique et synthétique à-la-fois. Elle est analytique en ce qu'elle distingue et différencie les idées, et elle est synthétique en ce qu'elle les concilie et les unit, et cela dans un seul et même moment, dans un seul et même acte de la pensée (1).

Mais, dit M. Janet, Hégel pose la contradiction, *et de cette contradiction même il se fait un passage à une troisième idée qui n'était pas donnée dans les deux précédentes, et qui est le but vers lequel il tend.* Mais qu'entend-on par *donné?* Ce mot a-t-il un sens subjectif, on un sens objectif? S'applique-t-il, veux-je dire, à l'intelligence, ou aux idées elles-mêmes ? S'applique-t-il à l'intelligence, en ce sens qu'il y aurait des idées qui seraient dans l'intelligence, et qui y seraient de telle façon, que, l'une d'elles étant donnée, l'autre le serait aussi, tandis qu'il y en aurait d'autres qui, n'étant pas dans l'intelligence, (et ce serait ici la troisième idée qui concilie les contraires qui ne serait pas donnée) ne sont pas données par là-même que les autres le sont ? Ou bien, ce mot s'applique-t-il aux idées elles-mêmes, dans leur existence essentielle et objective, et en ce sens qu'il y en aurait parmi elles, qui seraient ainsi constituées que, l'une d'elles étant donnée, l'autre le serait aussi, tandis qu'il

(1) Voy. sur ce point *Logique de Hégel.* § 276 et suiv. Conf. plus haut Ch. IV.

y en aurait d'autres qui ne seraient pas données par là-même que d'autres le sont? Or, de quelque façon qu'on l'entende, ce mot ne peut avoir ici de sens. Car, ou toutes les idées sont données dans l'intelligence, ou aucune d'elles ne l'est. C'est là un point que j'ai longuement discuté, et établi ailleurs (1). Du reste cette distinction entre les idées qui seraient dans l'intelligence, et celles qui ne seraient pas dans l'intelligence ne trouve aucune application dans une doctrine qui, comme celle de Platon et de Hégel, voit dans l'idée le principe des choses, et qui, de plus, reconnaît une idée à tous les êtres. A plus forte raison, ce mot n'a-t-il pas de sens si on l'applique aux idées elles-mêmes, dans leur existence propre et absolue. Car on ne voit pas comment telle idée serait donnée, et telle autre ne serait pas donnée, comment par exemple, l'idée de l'*être*, et du *non-être* seraient données (et c'est là l'exemple qui s'applique au passage de M. Janet), et comment l'idée du *devenir* ne serait pas donnée; ou bien encore, on ne voit pas comment la *qualité* et la *quantité* seraient données, et comment la *mesure* ne le serait pas (2). L'une quelconque de ces idées est donnée tout aussi bien que l'autre, et au même titre. Et non-seulement elles sont toutes également données, c'est-à-dire elles existent toutes au même titre, mais elles ne sauraient exister l'une sans l'autre, et, par conséquent, l'une sans l'autre n'est qu'une partie, ou un fragment d'un tout, et,

(1) *Introduction à la philosophie de Hégel.* Ch. II, §§ 1, 2 et Ch. IV, § 1.

(2) Voy. *Logique de Hégel.* § 86 et suiv.

comme telle, elle appelle nécessairement le tout auquel elle appartient ; ce qui constitue précisément sa nature intime, et son mouvement dialectique. Ces distinctions n'existent donc que dans l'imagination de M. Janet, et elles n'ont d'autre résultat que de cacher ou de fausser un second point par lequel la dialectique hégélienne se distingue de la dialectique platonicienne, mais s'en distingue ici aussi en la dépassant et en la complétant. Et, en effet, Platon montre la coexistence des contraires, mais sans les démontrer dans le sens strict du mot, ainsi que nous venons de le voir (1). De plus, après avoir juxtaposé les contraires, il les abandonne, pour ainsi dire, dans leur état de différence et d'opposition, et il les laisse l'un en présence de l'autre sans les concilier. C'est ainsi qu'il place le même à côté de l'autre, l'égal à côté de l'inégal, l'être à côté du non-être, sans nous dire quel est leur rapport et leur unité. Par là, il a laissé libre l'accès à ces doctrines mêmes qu'il combattait, je veux dire, à la *sophistique* et au *scepticisme*. Et, en effet, si les deux contraires coexistent, et coexistent au même titre, la conséquence immédiate et nécessaire qui en découle c'est, ou que l'un est aussi vrai que l'autre, ce qui amène la *sophistique*, ou que ni l'un ni l'autre n'est vrai, ce qui amène le *scepticisme*. Or, le seul moyen d'échapper à ces conséquences consiste, non à nier les contraires, car par cela-même qu'ils sont tous les deux nécessaires, les nier serait nier la vérité et la réalité des choses, mais à les admettre tous les deux,

(1) Voy. aussi sur ce point mon *Introduction à la Logique*. Ch. XII.

et à les admettre en démontrant leur rappórt, et le passage de l'un à l'autre, c'est-à-dire, en les enveloppant tous les deux dans une plus haute unité. Par là les contraires deviennent des éléments nécessaires, mais subordonnés, ou, pour parler avec plus de précision, ils reçoivent leur signification propre et la part de vérité et de réalité qui leur appartient à tous les deux. Et cette conciliation des contraires, ou ce troisième terme qui les concilie n'est pas un moyen subjectif et artificiel, ou un terme qui leur serait ajouté accidentellement et du dehors, mais un terme qui leur est intrinsèque, comme ils sont, à leur tour, intrinsèques à ce terme, ou bien c'est un terme qui est donné avec eux, comme ils sont, à leur tour, donnés avec lui. Et, en effet, l'opposition cache et appelle l'unité, comme celle-ci cache et appelle l'opposition. Deux termes ne sont pas opposés, parcequ'il n'y a aucun rapport entre eux, mais ils sont opposés, précisément parcequ'ils constituent deux moments différents d'un seul et même rapport, d'un seul et même terme, d'une seule et même unité. Et l'unité, à son tour, n'est pas l'unité de rien, ou l'unité de deux termes identiques, ou de deux termes avec lesquels elle n'est pas en rapport, mais elle est l'unité de deux termes différents, et de deux termes qu'elle enveloppe, mais qu'elle enveloppe parcequ'ils lui appartiennent et qu'ils font partie de sa nature. Ainsi, de même que l'être et le non-être s'opposent, non parcequ'il n'y a aucun rapport entre eux, mais, au contraire, parcequ'ils appartiennent à une seule et même unité, le devenir, et que le devenir, à son tour, n'est pas le devenir de rien, ou le devenir

d'autre chose que l'être et le non-être, ainsi dans d'autres sphères, ou moments de l'idée nous trouvons les mêmes rapports entre la qualité, la quantité et la mesure, ou entre la cause, l'effet et la réciprocité d'action, ou entre le mouvement tengentiel, le mouvement vertical et le mouvement suivant la courbe, etc. C'est, en quelque sorte, le rapport de deux armées, ou de deux forces qui se heurtent, non parcequ'il n'y a rien de commun entre elles, car s'il n'y avait rien de commun, elles ne se rencontreraient point, mais, tout au contraire, parcequ'il y a une limite commune où elles viennent se rencontrer, ou un principe commun qui les sépare et les attire à-la-fois. C'est ou la gloire, ou la haine, ou un interêt matériel qui *devient*, et se trouve satisfait dans le combat, comme dans la température se trouvent mélangés le froid et le chaud, ou dans l'étincelle se trouvent identifiés les deux fluides. D'ailleurs, quand on dit que la variété et l'unité constituent la loi de l'univers, on ne fait qu'énoncer, sous une forme vague et irréfléchie, la loi même de la dialectique hégélienne. Car la variété n'est pas seulement la variété dans l'unité, mais la variété de l'unité, et réciproquement l'unité n'est pas seulement l'unité dans la variété, mais l'unité de la variété; ce qui veut dire que dans l'univers en général, comme dans chacune de ses parties, ces deux éléments sont ainsi combinés, que l'un ne saurait exister ni être conçu sans l'autre.

Et ainsi, voilà deux points par lesquels la dialectique hégélienne se distingue de la dialectique platonicienne, et s'en distingue en la complétant: je veux dire 1.° Platon ne saisit l'idée que par une méthode indirecte et

extérieure, et, par conséquent, il ne la démontre pas dans le sens strict du mot; et 2.° il montre la coexistence des contraires sans les concilier, tandis que Hégel démontre l'idée, et, en démontrant l'idée, montre et l'opposition des idées et leur unité. Or, de ces deux points principaux découlent toutes les autres différences qui distinguent Hégel de Platon. Et, en effet, par là-même que Platon ne démontre pas l'idée, il nous dit bien que l'idée *est*, mais il ne nous dit pas *ce qu'elle est*, et il ne nous fait pas pénétrer dans l'intimité de sa nature. Et ainsi, il nous dit bien qu'il y a l'idée de l'être et du non-être, du même et de l'autre, de l'égal et de l'inégal, de l'un et de plusieurs etc., mais il ne nous dit point ce qu'est l'être et ce qu'est le non-être, ce qu'est l'égal et ce qu'est l'inégal etc. De plus, et comme conséquence de ce qu'il ne démontre pas les idées, et comme conséquence de qu'il ne sait pas concilier les contraires, et partant déduire et unir les idées, il ne peut pas les réduire en un système, et fonder ainsi l'unité de la science, unité à laquelle il aspirait, qui est au fond et virtuellement contenue dans sa doctrine, mais qu'il était reservé à Hégel de réaliser.

« Par conséquent, (1) Platon a plutôt énoncé d'une manière générale les principes de la science et de la dialectique qu'il ne les a réalisés, et il ne les a pas suivis, d'un pas ferme et sûr, dans leurs conséquences et dans leurs applications. De là viennent les indécisions, les obscurités et les contradictions qu'on ren-

(1) Ce passage je le tire de mon *Introduction à la philosophie de Hégel*, Ch. IV, § 5, p. 137.

contre dans sa doctrine. Il admet, en effet, la réalité des contraires, et puis il érige le principe de contradiction en principe fondamental de la connaissance. Tantôt il s'attache à etablir qu'une idée appelle nécessairement l'idée opposée, et tantôt, se plaçant à un autre point de vue, il supprime l'un des contraires, ou le fait rentrer violemment dans l'autre. Ici il enseigne qu'il faut suivre l'ordre et la filiation rationnelle des idées, là il prend les idées au hasard, sans rechercher ni d'où elles viennent ni ce qu'elles signifient, et il transporte arbitrairement une idée dans le domaine d'une autre idée. C'est ainsi que dans la science de la nature il retombe dans la confusion des Pythagoriciens, et construit les corps, le feu, l'air, etc., avec des quantités et des éléments purement mathématiques, et que dans la sphère de l'esprit, négligeant, tantôt les différences, tantôt les rapports, il identifie l'utile avec le bien, ou il le supprime, ou il confond la morale, la religion et l'art, ou la morale et la politique, ou la politique et la philosophie. »

Or, ces lacunes de la philosophie platonicienne se trouvent remplies dans la philosophie de Hégel. Car Hégel démontre l'idée, il nous dit ce que chaque idée signifie, comment elle sort d'une autre idée, quelle est sa place et quelle sa fonction dans l'ensemble des êtres. Et, par la raison même qu'il démontre et déduit ainsi les idées, il les systématise, et il fonde un vrai système, le premier que, comme je l'ai dit plus haut, l'intelligence humaine ait réalisé.

Et maintenant cette dialectique qui sort directement de la dialectique de Platon, et de la nature même des choses, et ce travail profond et merveilleux de la pensée

qui embrasse l'universalité des êtres, et dont la science n'offre pas d'exemple avant Hégel, croyez-vous qu'ils émeuvent M. Janet? Oui, ils l'émeuvent, mais ils l'émeuvent comme ils ont ému M. Saisset, je veux dire que son émotion prend elle aussi une forme lyrique. Seulement ce n'est pas un lyrisme sombre et tragique comme celui de M. Saisset, mais un lyrisme plus serein et assaisonné de sel socratique. « Il ne reste qu'à dire comme Héraclite, c'est ainsi qu'il s'exprime à propos de cette dialectique, *Jupiter s'amuse*, Ζεὺσ παίζει. Mais alors rendez-lui sa liberté, et ne le forcez pas à cette gymnastique monotone, de la *chose en soi*, de la *chose pour soi*, de la *chose en et pour soi*. Quel divertissement pour l'être infini? Quelle agréable dissipation? Mais enfin, chaque peuple a son imagination et ses plaisirs. Le peuple grec, quand il faisait jouer Jupiter, le promenait dans les bocages, et près des eaux, dans la chambre d'Alcmène ou de Danaé. Le peuple allemand, plus austère, n'imagine pour l'être absolu d'autre jeu que la mécanique éternelle d'une logique à trois moments, et Dieu, pour se distraire des ennuis de sa solitude immobile, n'a rien de mieux à faire, suivant ces naïfs rêveurs, que de passer éternellement da la thèse à l'*antithèse*, et de l'*antithèse* à la *synthèse*. » Voilà ce que nous dit M. Janet, et je lui promets que s'il monte avec une pareille tirade sur les tréteaux, ou s'il se présente devant une assemblée d'éclectiques on l'accablera d'applaudissements et de couronnes. Et il en a déjà un avant-goût. Car il faut voir comment M. Franck se pâme d'aise en présence de ce passage, et les cris de joie et de triomphe qu'il laisse échapper de sa poi-

trine (1). Qu'y a-t-il, en effet, de plus propre à réjouir la multitude et M. Franck que la chose *en soi, pour soi, et en et pour soi*, ou que l'être éternel qui se distrait dans la *thèse*, l'*antithèse et la synthèse?* Ce sont des mots qui les amusent, comme ils amusent, à ce qu'il paraît, l'être éternel. Ce sont des mots qu'ils n'entendent pas, et qui, précisément parcequ'ils ne les entendent pas, excitent leur rire. C'est ce qu'on appelle le gros rire de la foule. Ainsi vous dites, Jupiter s'amuse. Eh bien! oui. Il s'amuse. *Deus ludit in orbe terrarum*. Vous voyez que ce n'est pas seulement le vieil Héraclite qui l'a dit. Et votre Providence, cette Providence que vous faites à votre image, et que vous faites descendre dans le moindre détail de l'univers, au point que s'il y a un papillon qui vole, elle vole avec le papillon, ou elle s'amuse à voir le papillon voler, ou bien, s'il y a un lion qui rugit, elle rugit avec le lion, ou elle s'amuse à entendre le lion rugir, cette providence ne s'amuse-t-elle pas elle aussi? Et ainsi Dieu s'amuse; vous en convenez vous mêmes. Du moins vous convenez de la chose, si vous ne vous servez pas du mot; ce qui suffit. Mais il y a deux façons de s'amuser. Il y des amusements royaux et viriles, il y en a de vulgaires et d'enfantins. Or, je suppose que si Dieu s'amuse, il s'amuse d'une façon royale et virile. Et si Dieu est la loi, et l'idée éternelle des choses, sa façon royale de s'amuser, c'est de s'amuser conformément à la loi et à l'idée éternelle des choses. Maintenant que signifient ces paroles: *rendez-lui sa liberté et ne le*

(1) Voy. les *Débats* du 23 Décembre 1860.

forcez pas à cette gymnastique monotone de la chose en soi etc? Ne signifient-elles pas, si elles signifient quelque chose, qu'il faut affranchir Dieu de toute loi, ce qui veut dire, d'abord, qu'il faut changer la nature divine elle-même, et puis, changer les propriétés constitutives et l'essence des êtres? Si tel est le sens de ces paroles, et je n'y en vois pas d'autre, votre Dieu vaut moins que le vol du papillon, ou le rugissement du lion; car ce vol et ce rugissement se font au moins d'après certaines lois. Mais ce n'est pas la loi que je nie, nous dira M. Janet, ce que je nie c'est cette gymnastique monotone *de la chose en soi* etc. Nier c'est facile; ce qui ne l'est pas autant c'est remplacer ce que l'on nie. Ainsi dites-nous un peu quelle est cette loi que vous voulez substituer à la dialectique et aux idées, et, ne l'oubliez pas, à cette dialectique et à ces idées que vous admettez dans Platon, et que vous ne voulez pas admettre dans Hégel, non parceque la dialectique et l'idée hégélienne diffèrent essentiellement de celles de Platon, nous l'avons vu, mais parcequ'elles les complètent. La dialectique hégélienne est monotone, dites-vous. Mais elle ne l'est pas plus que celle de Platon. Elle l'est même moins, par la raison qu'elle démontre l'idée, et qu'elle y ajoute un terme qui ne se trouve pas dans celle de Platon. Ensuite, on peut dire que toute loi est monotone, et que l'univers aussi est monotone. Est-ce que la loi qui fait que la terre tourne tous les jours autour d'elle-même, et tous les ans autour du soleil, ou les lois qui règlent le retour périodique des saisons, la vie et la mort, l'homme et les sociétés, toutes les lois, en un mot, est-ce qu'elles ne sont pas

monotones ? Et puis, je serais bien aise d'apprendre quelle espèce de variété vous voulez introduire dans la vie divine. Je connais celle qu'y introduisent Platon et Hégel, mais je ne connais nullement la vôtre; à moins qu'il n'y ait là une de ces révélations que la métaphysique éternelle, cette métaphysique de l'avenir nous tient en réserve; ou à moins encore que, pour rompre la monotonie de la vie divine, vous ne nous disiez avec l'ancienne métaphysique que Dieu est *bon*, qu'il est *juste*, qu'il est tout *puissant* etc., c'est-à-dire, que vous ne nous énumériez au hasard, et arbitrairement une dizaine d'attributs; ce qui n'introduirait dans l'existence divine ni beaucoup de variété ni beaucoup de raison. Enfin cette monotonie que vous reprochez à la dialectique de Hégel n'existe que dans votre imagination, ou bien, s'il y a monotonie, puisqu'il faut employer ce mot, c'est la monotonie de la raison. Et, en effet, s'il y a unité dans l'être divin il faut bien qu'il y ait un élément monotone, et s'il y a variété, il faut bien qu'il y ait un élément différentiel. Or, ces deux éléments se trouvent intimement combinés dans la dialectique hégélienne. Car le mouvement de cette dialectique n'est pas la simple reproduction de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, mais la reproduction de ces trois moments, avec des déterminations nouvelles, ou avec un contenu nouveau, et un contenu de plus en plus riche et plus concret. Et le contenu qui suit, par cela-même qu'il enveloppe celui qui précède, est celui

(1) Voy. *Logique de Hégel*. Ce point se trouve éclairci dans mon *Introduction à la Logique*. Ch. XII.

qui précède, et il est, en même temps, autre chose que lui. Et la forme elle-même de ces contenus, c'est-à-dire, l'opposition, tout en demeurant identique à elle-même se modifie et se transforme avec le contenu. Car les oppositions qui se produisent dans la Nature ne sont pas exactement les mêmes que celles qui se produisent dans l'Esprit, ou dans la Logique. Et dans les limites mêmes de la Logique, l'opposition et le rapport des termes ne se produisent pas dans la sphère de l'*Essence*, par exemple, comme ils se produisent dans la sphère de l'*Etre* (1). Et ainsi il y a dans la dialectique hégélienne cette variété et cette unité qu'on rencontre dans les choses, cette variété et cette unité sans lesquelles rien ne saurait exister ni être conçu, ni l'homme, ni l'univers, ni l'être divin. Que si, malgré ces raisons, vous persistez à vous plaindre de la monotonie de la dialectique hégélienne, j'y en ajouterai une autre qui pourra, sinon vous convaincre complétement, vous ébranler un peu. C'est que si la dialectique hégélienne est monotone, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont monotones aussi.

CHAPITRE SEPTIÈME.

Critique de M. Janet.

Je disais bien au lecteur qu'une bataille ne suffirait pas pour dérouter et disperser l'ennemi. Celle que nous venons de livrer a dû jeter la confusion dans son camp, du moins j'en ai la confiance; et s'il ne s'agissait que de moi, je me tiendrais pour satisfait, car je ne vois pas trop comment ses rangs peuvent se reformer. Mais il s'agit de mon maître, de ses intérêts et de la mission qu'il m'a confiée, et que je dois remplir aussi complétement que je le puis. Et comme je crois voir encore, sinon une armée, du moins un ou deux groupes qui paraissent vouloir faire bonne contenance, il faut que je tâche de disperser ces groupes aussi. Ce ne sera pas une bataille rangée, si l'on veut, ce seront plutôt des escarmouches. Mais il y a des escarmouches qui prennent souvent les proportions d'une bataille; et puis, les escarmouches ne sont pas moins nécessaires qu'une bataille au succès complet d'une campagne.

Et d'abord, je commencerai par rappeler deux principes qui me paraissent bien simples, mais que M. Janet semble avoir oubliés, peut-être à cause de leur simplicité même. Le premier c'est, qu'avant de réfuter une doctrine, il faut l'entendre. La vieille logique nous l'apprend avec son *ignoratio elenchi*, et don Quichotte nous en fournit un exemple en se battant contre des moulins à vent. Le second c'est, qu'en réfutant une doctrine on ne doit pas se servir d'une autre doctrine qui est tout aussi contestable que celle que l'on réfute, mais d'une doctrine qui est incontestable, ou qui du moins n'est pas aussi contestable que celle que l'on réfute. A plus forte raison ne doit-on pas se servir, pour combattre une doctrine, d'une autre doctrine qui est plus contestable que celle que l'on combat. Ainsi, si pour combattre la logique de Hégel on se sert de l'ancienne logique, des règles de la conversion et de la proposition, ou de la définition, ou du syllogisme, Hégel pourra dire d'abord et avec raison, que logique pour logique, la sienne vaut autant que la logique ordinaire, et qu'il n'accepte pas, par conséquent, une critique fondée sur les principes de cette dernière. Bien plus, il pourra dire que sa logique vaut mieux que l'ancienne, parcequ'elle est fondée sur la critique de l'ancienne logique. Et c'est précisément cette critique, que Hégel n'a pas developpée, mais qui se trouve implicitement contenue dans sa logique, critique qui met au jour, comme je l'ai dit plus haut, tout ce qu'il y a d'insuffisant, de faux et d'illogique dans l'ancienne logique, c'est cette critique que j'ai faite dans mon *Introduction à la Logique de Hégel;* et cette critique, je le répète

encore, je la considère comme inattaquable et démonstrative, tant qu'on ne me démontrera pas le contraire.

Or, ce sont ces deux principes que M. Janet paraît avoir oubliés. Il n'entend pas Hégel, et il dirige ses attaques contre une pensée, qui n'est pas la pensée de Hégel; et, de plus, dans ces attaques il se sert d'une règle et d'une mesure dont il n'a pas le droit de se servir. Ces considérations s'appliquent surtout à sa critique du point de départ de la logique hégélienne, je veux dire, à *l'être*, au *non-être* et au *devenir*. Ce point, et un autre point concernant la conception hégélienne de l'être absolu, ou de l'Esprit du monde, suivant l'expression de Hégel, ce sont là les deux points qu'il a choisis et, si je puis ainsi dire, taillés dans le système entier pour en faire l'objet de sa critique, dans l'espoir, je suppose, que s'il parvenait à couper à la doctrine hégélienne les pieds et la tête, il n'en resterait que le tronc mutilé et sanglant. J'accepte la discussion telle que nous l'a faite M. Janet, espérant montrer, à mon tour, que les pieds et la tête tiennent très-solidement au tronc, mais me rappelant aussi, que, lors même qu'il faudrait se résigner à voir nous enlever de cette belle statue les pieds et la tête, il y a des torses qui valent, et que nous admirons tout autant que les plus belles statues. J'accepte donc la discussion telle que nous l'a faite M. Janet. Mais je ne puis en même temps m'empêcher de me plaindre un peu, et pour Hégel, et pour la science, du procédé, je ne dirai pas peu loyal, mais peu scientifique que M. Janet a cru devoir adopter dans sa critique. Si j'étais un de ces

malheureux prisonniers dont nous parle Platon, et si quelqu'un, pour me donner une idée de la sagesse, de la beauté et de l'harmonie qui éclatent au dehors, et m'engager ainsi à sortir de ma prison, jetait dans la caverne ou un tigre, ou un serpent, ou un mollusque, il me semble que j'aimerais mieux passer le reste de mes jours dans ma prison, qu'en sortir pour jouir d'un tel spectacle et d'une telle société. Mais si au lieu de m'envoyer ces messagers, et de me donner un avant-goût de ce qui m'attend au dehors, l'homme qui prend pitié de mon sort ouvrait les portes de ma prison toutes grandes, et qu'il étalât à mes yeux les merveilles de la création entière, et l'éclat de la lumière, et les mouvements des astres, et les plantes, et les animaux et l'homme, et la proportion et l'ordre qui règnent dans toutes ces choses, oh! alors je sortirais au plus vîte de la caverne, et je ne cesserais pas de rendre grâce à celui qui serait venu m'apporter ma délivrance. Et si je rencontrais ensuite le tigre, ou le mollusque, ou d'autres êtres semblables, je me dirais d'abord, que sans doute la beauté et la raison ne brillent pas beaucoup dans ces êtres, mais que ce ne sont là probablement que des tâches qui disparaissent dans une œuvre aussi vaste et aussi prodigieuse, ou bien encore que ce ne sont peut-être pas des tâches, mais qu'elles apparaissent ainsi à mes yeux qui, habituées à l'obscurité de la caverne, ne savent distinguer les objets, ni les voir sous leur jour véritable. Et à mesure que mes yeux s'habitueraient à la lumière, je pourrais discerner plus distinctement les choses, et y découvrir plus de beauté et de raison que je n'y en avois vu d'abord;

de sorte que, tout en préférant la société des ames et de mes semblables, ou de la science, de la beauté et de la vérité éternelles, je me plairais à m'entretenir par-fois aussi avec les tigres, les lions et tous ces monstres qui m'avaient causé d'abord une si grande frayeur.

Or, c'est précisement le premier procédé qu'emploie M. Janet. Il prend l'*être*, le *non-être* et le *devenir*, et il nous les jette dans la caverne. Il prend, veux-je dire, ces déterminations, il les détache du tout, sans les entourer d'un peu de cette lumière réfléchie qu'elles reçoivent de ce tout dont elles font partie. Car, de même que dans une statue, ou dans une œuvre quelconque on n'entend bien et complétement une partie qu'en la rattachant au tout, ainsi dans la logique hégélienne on n'entend bien l'*être*, le *non-être* etc. qu'en les rapprochant des autres parties de cette œuvre et de l'œuvre entière. Mais M. Janet s'attache à l'*être* et au *non-être*, et c'est sur eux qu'il dirige et concentre ses attaques, croyant même pouvoir se dispenser d'entrer dans quelques considérations, soit sur la logique en général, soit sur la logique hégélienne en particulier pour en bien fixer le sens et le portée, et le rôle qu'elle joue dans la science et dans les choses; considérations indispensables pour entendre soi-même cette logique, et pour la faire entendre aux autres; de sorte que, le lecteur qui ne connaît de la doctrine de Hégel que ce que M. Janet lui en apprend doit désirer, j'en conviens, de rester dans la caverne plutôt que d'en sortir. Et c'est ce que je ferais moi-même à sa place. Mais c'est là un point sur lequel je n'insisterai pas; car, je le

répète, je veux suivre M. Janet sur le terrain qu'il a lui-même choisi, et où nous trouverons aussi la justification de ces remarques.

Nous avons l'*être*, le *non-être* et le *devenir*, et c'est dans ces trois termes que nous devons ici circonscrire la discussion. Je dis d'abord, que M. Janet n'a pas entendu le sens de ces trois termes, parcequ'il n'a pas entendu le sens général de la logique hégélienne. Par où dois-je commencer? Suivons une marche rétrograde, et au lieu de commencer par l'*être* commençons par le *devenir*. Qu'est-ce que le *devenir* pour M. Janet? « Non-seulement, dit-il, ce ne peut être que par une sorte de juxtaposition artificielle, et si j'ose dire, par rencontre, que l'on peut passer de l'être et du non-être au devenir, mais j'ajoute qu'il y a dans le devenir un élément qu'on n'obtiendra jamais par la comparaison de l'être et du non-être: c'est le *mouvement* » (1). Mais point du tout, point du tout, M. Janet. Le *mouvement* et le *devenir* sont deux choses parfaitement distinctes; et vous qui paraissez n'entendre ni la logique, ni ce que c'est que connaître systématiquement, vous ne confondez rien moins que la logique et la nature; vous transportez dans la logique les déterminations de la nature, le temps, l'espace, le mouvement etc., et vous tombez ainsi dans une confusion analogue à celle où tomberait le mathématicien qui confondrait les mathématiques pures, et les mathématiques appliquées, et qui transporterait dans la quantité pure les déterminations propres de la matière. Car le devenir

(1) Ch. III, § 2, p. 353.

dont il s'agit ici, c'est le devenir dans sa notion logique, c'est le devenir en dehors du temps, de l'espace et du mouvement proprement dit. Et ce qui devient, ce n'est ni le temps, ni le mouvement, ni la matière etc., mais l'être et le non-être purs, lesquels ne deviennent pas ici dans la sphère de la nature, mais dans celle de la logique; et ce qu'ils deviennent ce n'est ni le temps, ni la matière, mais la qualité, la quantité etc. Ainsi le devenir n'est pas plus ici le mouvement, que l'être n'est ni tel être, ni la matière, ni l'esprit. Il y a, sans doute, du devenir dans le mouvement, comme les déterminations de la quantité, de la qualité etc. se retrouvent dans la nature et dans l'esprit, mais le devenir n'est pas plus le mouvement, que le cercle géométrique n'est le cercle matériel, ou que la quantité pure n'est la matière, ou que le mouvement lui-même n'est dans la matière ce qu'il est dans l'esprit. Ainsi, tout ce passage et ce qui suit, c'est-à-dire, un dilemme où M. Janet se demande si l'être est *mobile* ou *immobile*, porte à faux, et n'a absolument aucun sens. Les catégories du mouvement et du repos sont des catégories qui n'appartiennent en aucune façon à la logique, et les y introduire, c'est en appeler à l'expérience pour prouver au géomètre qu'il n'y a ni cercle, ni tangente, c'est tomber dans ce défaut qu'on rencontre dans l'exposition newtonienne du calcul de l'infini, et dont il a été question plus haut (1), c'est, en un mot, confondre les limites des êtres, et par-là s'interdire toute véritable connaissance. Ce qui a produit cette

(1) Ch. IV, p. 63.

illusion dans l'esprit de M. Janet ce sont les mots. Comme il y a dans l'exposition hégélienne les termes *devenir*, *mouvement*, *désir* etc. il a cru qu'il s'agissait ici du mouvement proprement dit, ne se souvenant pas que le langage est un instrument inadéquat de la pensée, et qu'il n'y a que la pensée qui entend la pensée. Et cependant la signification de ce mot se trouve parfaitement définie par la signification générale de la logique de Hégel, par l'exposition hégélienne de cette partie de la logique, et par une note que j'y ai ajoutée moi-même, pour mettre précisément en garde le lecteur contre cette confusion dans laquelle est tombé M. Janet (1). Maintenant on pourra croire que cette confusion n'est qu'accidentelle dans sa critique. Elle ne serait qu'accidentelle, qu'elle serait ici très-grave, puisqu'elle porte sur un des trois termes essentiels de la discussion. Mais c'est encore pis si nous prenons un autre de ces trois termes, l'*être*, par exemple. Il faut voir dans quel dédale inextricable de raisonnements M. Janet s'engage à cet égard, sans se rendre compte ni du point de départ ni du point d'arrivée. Ainsi, il veut prouver entre autres choses, qu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre l'*être*, le *non-être* et le *devenir*. Voici comment il raisonne. « Je vais plus loin, dit-il, et j'affirme que je puis me former au moins deux idées de l'identité de l'être et du non-être, sans penser au

(1) *Voy. Logique de Hégel*, § 88, p, 21. Et d'ailleurs la différence et les rapports de la Logique, de la Nature et de l'Esprit, je les ai à plusieurs reprises expliqués dans mon *Introduction à la Logique*, et dans mon *Introduction à la philosophie de Hégel.*



devenir. En effet, 1.° soit l'idée de l'*être parfait*, telle que Saint Anselme et Descartes la posent dans le fameux argument ontologique, si profondément discuté par Kant. Je suppose que Kant ait raison, et que je puisse concevoir l'être parfait comme n'étant pas, cet être conçu par moi ne sera-t-il pas identité de l'être et du non-être? 2.° Soit l'être parfait, l'*ens realissimum* des scolastiques. Cet être est, par hypothèse, parfaitement déterminé. S'il est déterminé, il est, comme dit Platon, autre que tout le reste; et autant il y a de choses différentes de l'être, autant de fois l'être n'est pas. L'être parfait est donc à la fois l'être et non-être, et cependant n'est pas le devenir (1). »

Et d'abord, je ne releverai pas tout ce qu'il y a de contourné, de forcé et de captieux à venir nous dire: voilà Dieu, ou l'être parfait. Eh bien! si je suppose que cet être parfait, dont je ne détermine en aucune façon la nature, et que je me représente peut-être comme un être à peu près semblable à moi-même, si je suppose, dis-je, que cet être n'existe pas, cet être sera par là-même l'identité de l'être et du non-être. Quel peut être le sens de cet argument, l'être parfait seul peut le savoir. Mais passons. Je disais que M. Janet n'entend ni le point de départ ni le point d'arrivée. Le point d'arrivée est ici le devenir, puisqu'il veut démontrer que le devenir n'est pas la seule identité de l'être et du non-être, mais qu'on peut en concevoir d'autres. Nous avons vu comment il entend le devenir. Or, il se comporte à l'égard de l'être exactement de la même façon dont il s'est com-

(1) Voy. p. 347.

porté à l'égard du devenir, c'est-à-dire, à la notion de l'être pur et abstrait, il substitue, par un tour de main, la notion de *l'être parfait*, ou de l'*Ens realissimum*, il raisonne sur ce dernier comme s'il raisonnait sur le premier, et il fait comme celui qui raisonnerait sur l'être organique, ou sur l'être vivant, comme s'il raisonnait sur le minéral, ou sur la matière nébuleuse. Mais, sans toucher à la question de savoir ce qu'on entend par être parfait, et si le devenir, et le devenir, même dans le sens où l'a entendu M. Janet, c'est-à-dire dans le sens de mouvement, existe en dehors de l'être parfait, point que M. Janet aurait dû démontrer avant d'affirmer que l'*être parfait n'est pas le devenir,* et qui n'est pas aussi aisé à démontrer qu'il paraît le croire (1), sans toucher, dis-je, à cette question, et en nous en tenant en quelque sorte à la surface du problème, il me semble qu'il suffit de mettre côte à côte ces deux expressions, *être* et *être parfait,* ou *ens realissimum,* pour s'assurer qu'il ne s'agit pas, dans les deux cas, du même objet et du même être. Et ainsi, lorsqu'on entend prononcer ces deux mots *animal* et *animal raisonnable*, personne, j'imagine, ne s'avise de penser que c'est un seul et même être qu'on veut désigner, et cela, lors même qu'on ignore ce que c'est que l'animal, et ce que c'est que la raison. Et cependant si l'on examine la chose de près, l'on verra que M. Janet ne tombe pas seulement dans cette confusion, mais dans une confusion plus étrange encore. Car l'animal et l'animal raisonnable sont plus rapprochés que l'être,

(1) Voy. sur ce point plus bas.

et l'être parfait, puisqu'il n'y a que la raison qui sépare l'animal et l'animal raisonnable, tandis qu'entre l'être et l'être parfait il y a la série entière des attributs, modes ou perfections, comme on les appelle, qui constituent précisément l'être parfait. Et ainsi, je ne crois pas exagérer en affirmant que la critique de M. Janet est d'un bout à l'autre, je ne dirai pas un malentendu, mais un non-entendu, si l'on veut bien me passer cette expression, une confusion perpétuelle d'idées, un pêle-mêle de mots et de raisonnements qui n'ont pas de sens. En veut-on un autre exemple? « L'expérience et l'analyse, nous dit-il, me donnent cette proposition: *Le devenir est et n'est pas.* Quelle est la réciproque? Je prétends qu'elle ne peut être que celle-ci. *Quelque chose,* qui est et n'est pas à la fois, est le devenir. » Or, dans ce passage il confond d'abord le *Quelque chose qui devient* avec le *devenir* lui-même, tandis qu'il y a là deux termes parfaitement distincts. Le *quelque chose*, le *quid* devient parceque le devenir se reproduit comme élément intégrant, quoique subordonné, dans la qualité, la quantité etc., mais le *quelque chose* qui devient n'est pas plus le *devenir*, que la ligne qui est dans le solide n'est la ligne qui est dans le plan, ou n'est la ligne proprement dite; ou que la matière qui est dans l'être organique, n'est la matière nébuleuse. Tout cela se trouve parfaitement déterminé dans la logique de Hégel. Ensuite M. Janet applique à cette logique une règle de l'ancienne logique, je veux dire, la conversion des propositions. Mais cette règle qui est fondée, comme chacun le sait, sur la quantité, n'a absolument pas de sens, lorsqu'on l'applique à la lo-

gique de Hégel qui est fondée sur la qualité et les rapports essentiels et intrinsèques des idées (1). Et d'ailleurs, de quelque façon qu'on envisage la proposition, il est aisé de voir qu'elle est une forme inadéquate de la vérité, et qu'elle suppose la connaissance directe et antérieure des termes mêmes qui s'y trouvent réunis. C'est là un point que Platon avait déjà établi dans le *Théétète ;* et on pourra voir avec plus de précision dans la logique de Hégel quel degré de vérité contient la proposition, ou quel moment de l'idée elle marque, pour me servir du langage hégélien (2). Ainsi la critique de M. Janet tombe ici aussi en poussière ; et l'être et le non-être et le devenir paraissent tout aussi solidement assis qu'ils l'étaient auparavant. Peut-être même ne s'en trouvent-ils que mieux, comme il arrive lorsqu'on n'a pas seulement déjoué les pièges de l'ennemi, mais qu'on a mis l'ennemi lui-même ne déroute.

Je crains cependant que, malgré ce triomphe de l'être et du non-être, le lecteur ne soit pas complétement satisfait sur ce point. Car il me semble lui entendre dire : j'admets bien que les coups de M. Janet n'ont pas même effleuré l'être, le non-être et le devenir. Mais, M. Janet à part, que signifie cette triade hégélienne ? Et quel secours peut-elle m'apporter, à moi prisonnier infortuné dans ma détresse ? Quelle lumière peut-elle faire descendre dans la caverne où je me trouve renfermé ? A cela je répondrai, que je comprends très bien qu'en

(1) C'est un point que j'ai démontré dans ma critique de l'ancienne logique.

(2) Voy. *Logique de Hégel*, §§ 85, 88, 166 et suiv.

présence de cette triade on ne se sente pas inondé de flots de lumière et de chaleur. Je comprends même qu'en la rencontrant au moment du départ on soit peu disposé à se mettre en route avec un compagnon si peu communicatif et si peu attrayant, que j'ai dû moi-même le comparer à un tigre, ou à un mollusque. Je me hâterais cependant d'ajouter que s'il en est ainsi, la faute n'en est pas à la triade elle-même, mais à son compagnon de route. Car la triade est ce qu'elle est, et elle donne ce qu'elle peut et ce qu'elle doit donner. Et si son compagnon y voyant autre chose que ce qui y est, ou lui demandant plus qu'elle ne peut donner se refuse à aller plus loin avec elle, c'est lui, et non la triade qu'il faudra blâmer. Et la conséquence de ce manque de courage ou de confiance sera qu'il n'entendra ni la triade, ni ce qui vient après elle. Si maintenant le lecteur me demande d'apprivoiser pour lui ce tigre hégélien, et de l'humaniser, autant du moins qu'on peut humaniser un tigre, je lui répondrai d'abord que c'est à mon maître, et non à moi qu'il doit s'adresser, et qu'en s'adressant à mon maître il doit le consulter longuement et sérieusement, et surtout, avant de le consulter, il doit se défaire de ces tristes habitudes éclectiques, s'il en a, qui sont à l'intelligence ce qu'un brouillard épais est à l'œil. Que s'il insiste, et qu'il me demande de l'introduire au moins auprès de Hégel, je lui rappelerai que j'ai déjà rempli plusieurs fois cet office, que je me suis même fait plusieurs fois l'interprète de la pensée de mon maître, autant qu'il m'a été donné de l'entendre, et que n'ayant ici d'autre mission que de repousser les attaques dirigées contre lui, cette

mission est terminée, lorsque les attaques sont repoussées; ce que je me flatte d'avoir accompli à la satisfaction de mon maître et du public. Cependant, ne voulant pas être accusé de discourtoisie, tout en renvoyant le lecteur à ce que j'ai dit ailleurs sur ce point, je vais ajouter ici quelques considérations qui pourront contribuer à dissiper ses doutes et à calmer ses inquiétudes.

Si nous nous représentons un système (et c'est ainsi qu'il faut nous représenter les choses, soit qu'on les considère dans leur existence isolée et fragmentaire, soit qu'on les considère dans leurs rapports et dans leur unité, car là où il n'y a pas de système, il n'y a ni existence possible, ni raison) (1), si nous nous représentons, dis-je, un système, nous verrons d'abord qu'il y a différence et rapport entre les éléments qui le composent. Il y a différence par la raison même qu'un système est un tout complexe qui renferme plusieurs éléments; il y a rapport par cela même que ces éléments appartiennent à un seul et même système; ce qui veut dire que chaque élément, ou terme du système est à-la-fois identique et différent. De plus, dans un système il y a nécessairement des degrés; ce que nous pourrons simplifier ici en disant qu'il y a un commencement, un milieu et une fin. Or, dans une série de termes à-la-fois identiques et différents, et qui sont ainsi disposés qu'ils marquent des degrés, ou des moments dans le système, et dans un seul et même système, il y a des termes abstraits et

(1) Voy. sur ce point mon *Introduction à la logique de Hégel*. Ch. XI.



des termes concrets, ou des termes plus abstraits et des termes plus concrets que d'autres (1), et partant le terme qui commence la série est le terme le plus abstrait, et celui qui la termine est le terme le plus concret, et les termes intermédiaires sont à-la-fois plus abstraits et plus concrets, plus abstraits que ceux qui les suivent, et plus concrets que ceux qui les précèdent. C'est ainsi, par exemple, que la ligne est plus abstraite que le plan, et que le plan est plus abstrait que le solide, et plus concret que la ligne; ou bien que la matière diffuse, et même la matière planétaire (à l'état purement mécanique) est plus abstraite que le minéral, et que le minéral est plus abstrait que l'être organique, et plus concret que la matiére planétaire. En outre, dans une série continue de termes liés par des rapports communs, et appartenant à un seul et même système, le terme concret n'est, ni ne peut être tel, qu'autant qu'il enveloppe les termes qui le précèdent, et qu'il les enveloppe en les transformant. C'est ainsi que le minéral contient la matière diffuse, ou que le sang contient le principe humide ou l'eau, mais la matière diffuse, ou l'eau transformée, et transformée par l'élément essentiel qui constitue le minéral ou le sang. Or, c'est là la disposition, et comme le mouvement des termes dans le système des idées logiques. On doit même dire, que

(1) Ces termes doivent être entendus dans le sens de simple et de complexe, ou d'incomplet et de complet. Ce qui suit explique d'ailleurs leur signification. Voy. aussi sur ce point mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. IV, § 4, p. 120 et suiv., où la signification de ces termes se trouve plus exactement déterminée.

c'est l'idée logique, ou la logique qui détermine, en tant qu'elle constitue la forme et la méthode absolues, cette disposition et ce développement des termes dans les autres sphères de la connaissance et de l'existence. Maintenant, par où faut-il commencer, faut-il commencer par l'abstrait ou par le concret ? Et en parlant de commencement, on ne doit pas se représenter le commencement comme un acte subjectif, ou comme un fait qui tombe dans le temps, mais comme un commencement absolu des choses, de leur être et de leur pensée. Et quand M. Janet, pour prouver que la science ne doit pas débuter par l'être, mais par l'observation intérieure, ou par le moi, ou par la psychologie, oppose Hégel à Hégel lui-même, invoquant sa *Phénoménologie,* où Hégel part en effet du monde sensible pour s'élever successivement et à travers les diverses formes ou évolutions de la conscience jusqu'à l'idée (1), M. Janet ne voit pas qu'il confond le commencement subjectif avec le commencement objectif des choses, et les préliminaires de la science avec la science elle-même. C'est précisément pour cette raison que Hégel a appelé sa *Phénoménologie,* son voyage de découverte, et que dans l'en-

(1) En parlant de cet ouvrage M. Janet dit (p. 320, en note) « M. Véra, dans son *Introduction à la philosophie de Hégel* n'en fait pas même mention. » Or, il est vrai que je n'en fais pas mention dans mon *Introduction à la philosophie de Hégel,* mais j'en fais mention dans la Logique (Vol. I, p. 237, 238, note) et non-seulement j'en fais mention, mais j'en donne une courte analyse, et je marque le sens et la place qu'il occupe dans l'ensemble du système de Hégel. C'est ce que M. Janet n'aurait pas dû ignorer, et ce qu'il n'eût pas ignoré, s'il avait lu attentivement le livre qui fait surtout l'objet de sa critique.

semble de son système, il lui accorde une place subordonnée dans sa *philosophie de l'Esprit.* La *Phénoménologie*, c'est le vestibule, mais ce n'est pas le sanctuaire. Ce sont les approches de la science, mais ce n'est pas la science. C'est la pensée qui est encore dans la nature, dans la sphère des images et des symboles, qui est extérieure à son objet, qu'elle voit du dehors, mais qu'elle ne s'est pas encore assimilé, et qui n'ayant pas encore opéré la fusion de l'intelligence et de l'intelligible, ne peut entendre l'intelligible, et par suite ne peut s'entendre elle-même. Que ce soit là un moment nécessaire dans la vie de l'esprit, on peut, et on doit même l'admettre. Mais c'est un moment, ou un développement, ou un exercice qui est à la science ce que l'enfance est à l'age viril, ou ce que le signe est à la chose signifiée. On ne peut atteindre à l'âge viril sans passer par l'enfance, et c'est à travers le signe que la pensée saisit la chose signifiée. Mais, de même que l'age viril n'est pas l'enfance, ou que la chose signifiée n'est pas le signe, ainsi la science, la pensée scientifique et l'objet saisi par cette pensée, sont en dehors de la sphère de l'observation et de l'expérience (1). Par

(1) Un point dont il faut se pénétrer, c'est que les êtres se dédoublent; je veux dire, qu'ils sont autres en eux-mêmes et hors de la pensée scientifique, ou de la science, et autres dans la pensée scientifique, ou dans la science. Si l'on n'entend pas ce point on n'entend ni la science, ni les êtres, ni leur rapport. Ce point il faut l'admettre, de quelque façon qu'on conçoive la science et les choses. Et c'est, par exemple, ce qu'on admet implicitement, lorsqu'on dit que les choses existent d'une manière parfaite dans la pensée divine. Voy. sur ce point mon *Introduction à la philosophie de Hégel.* Ch. VI, p. 275 et suiv., et *Logique de Hégel.* § 236 et suiv.

conséquent, dans la sphère de la science absolue, et surtout dans la sphère de la Logique, il ne peut être question d'un commencement subjectif et psychologique, tel qu'un fait donné par la conscience ou par la perception intérieure, mais d'un commencement objectif et absolu, et objectif et absolu en ce sens qu'il est le commencement de l'être et de la pensée. Or ce commencement, par là-même qu'il est le commencement, est le terme le plus abstrait, c'est-à-dire le moins concret et le plus pauvre; et ce terme est précisément l'être. Tout autre commencement, le *je suis*, la *substance*, l'*absolu*, l'*intelligence* supposent l'être, ou, pour mieux dire, le présupposent. Car ni la *substance*, ni l'*intelligence*, ni la *cause* ne peuvent être ce qu'elles sont sans *être*. Elles *sont* donc, et, de plus, elles sont ce qui les fait telles, c'est-à-dire, *substance*, *cause* etc. Or, l'être, par la raison qu'il est le commencement, et qu'il est le terme le plus abstrait, n'est que l'être, et tout ce qu'on peut dire de lui c'est qu'*il est*. Et, même en disant qu'*il est*, on ne se représente pas sa notion dans sa vérité; car le pronom et la troisième personne y ajoutent des éléments et lui donnent une forme qui lui sont étrangers, et qui appartiennent à des déterminations ultérieures de la logique et de l'idée. A plus forte raison fausse-t-on sa notion si on y introduit la notion du *vide*, comme l'a fait M. Erdmann, ou même la *pensée*, ainsi que l'a fait M. Kuno Fischer. Comme nous sommes ici dans la sphère de la science, et que l'être est saisi tel qu'il est dans sa notion par la pensée, l'être est dans la pensée, et il est l'être pensé. Mais la pensée, pour le saisir dans sa vraie notion, doit le penser ici comme être,

et non comme pensée, car si elle le pense comme être pensé, elle y ajoutera un élément, ou une propriété qui ne lui appartient pas, en tant qu'être. En y ajoutant la pensée on facilite, il est vrai, la démonstration, puisqu'on a, d'un côté, l'être, et de l'autre, ce qui n'est pas l'être, ou autre chose que l'être, c'est-à-dire la pensée, mais on n'a plus la véritable démonstration. L'être n'est donc ici que l'être, l'être absolument indéterminé, dont on ne peut pas même dire qu'*il est*, et qui par cela-même n'est pas, ou est le non-être. Or, l'être qui n'est pas, ou qui est le non-être, est aussi le non-être qui est, c'est-à-dire, il est le *devenir*. C'est là la démonstration la plus simple, la plus directe et la plus vraie du passage de l'être au non-être dans leur unité, le devenir. Et ce qui devient c'est, comme je l'ai fait remarquer plus haut, la qualité, la quantité, l'essence etc. dans lesquelles l'être, le non-être et le devenir se retrouvent combinés avec d'autres éléments, ou avec les autres moments de l'idée, précisément parcequ'ils sont devenus, et qu'en devenant ces trois termes doivent nécessairement se transformer. Et ainsi, par exemple, on les retrouve dans la quantité, dans l'*un* et le *plusieurs*, dans la quantité *extensive* et *intensive*, dans l'*infiniment grand* et l'*infiniment petit* etc., mais on ne les y retrouve pas, et on ne peut pas les y retrouver en tant que simples être, non-être et devenir. Ce qui fait la difficulté, comme le remarque Hégel, de saisir le passage de l'un à l'autre de ces termes, ainsi que leur unité, c'est qu'ils sont les termes les plus abstraits, et qu'étant les plus abstraits, il n'y a pas encore d'intermédiaires à l'aide desquels on puisse

les médiatiser. A mesure qu'on avance, les termes devenant plus concrets, leur connexion et ce mouvement dialectique qui fait que l'un se réfléchit sur l'autre, deviennent aussi plus apparents. Ce sont là les explications que je crois devoir donner ici au lecteur sur ce point; et le renvoyant pour plus ample information à la logique de Hégel elle-même, et, s'il veut bien me le permettre, au commentaire que j'y ai ajouté, soit dans la logique, soit dans mon Introduction, je quitte l'être, le non-être et le devenir, et ce que nous avons appelé les pieds de la statue, et suivant M. Janet sur le terrain qu'il a choisi, je franchis d'un seul bond les intermédiaires, et je vais m'occuper de sa tête.

C'est de la conception hégélienne de l'absolu qu'il s'agit maintenant. Et, à ce sujet, j'ai d'abord le droit de demander et à M. Janet et aux éclectiques de vouloir bien m'apprendre quelle est leur doctrine sur ce point. M. Janet et ses amis savent bien que l'éclectisme n'est pas un étranger pour moi, que j'ai vecu assez longtemps dans sa société, et que si je ne lui ai pas permis de pénétrer dans mon intelligence et de s'y établir, je l'ai cependant écouté longuement, patiemment et dans toute la sincérité et la simplicité de mon ame, pour voir si je ne pourrais en tirer un peu de cette lumière dont tout homme, mais le philosophe surtout a besoin pour éclaircir ces *sombres problèmes* (autre expression que je me permets d'emprunter à M. Cousin) (1) qui accompagnent la vie et la destinée humaines. Or j'ai trouvé que plus je

(1) Souvenirs d'Allemagne.

l'écoutais, et plus les ombres qui couvrent ces problèmes s'épaississaient, et que cette lumière naturelle elle-même qui éclaire tout homme venant en ce monde s'évanouissait, ou se brisait comme si elle passait à travers ce prisme dont nous parle Bacon. Ce n'est pas que l'éclectisme ne réponde pas à ces questions. L'éclectisme, comme je l'ai dit, est un grand magicien dont l'art consiste à répondre à tout sans répondre à rien. Ainsi, demandez aux éclectiques quel est leur Dieu, et ils vous répondront que c'est un Dieu personnel, doué de conscience, d'intelligence et de liberté. C'est là leur catéchisme qu'ils répètent comme l'enfant répète le sien. Quant à nous dire ce qu'est, et ce que peut être un Dieu personnel doué de conscience et de liberté, c'est là un point qu'on a bien soin de laisser dans l'ombre, ou, si on l'explique, on l'explique à la façon éclectique, c'est-à-dire, en entassant mots sur mots, et brouillard sur brouillard. Je voudrais, en effet, qu'on nous dît un peu ce que nous devons entendre par personnalité divine. Faut-il que nous voyions dans la personnalité divine une personnalité identique à la personnalité humaine, ou une personnalité autre que celle-ci? Dans le premier cas, nous tombons dans l'anthropomorphisme le plus grossier, et notre Dieu avec sa personnalité ne vaut pas mieux que Jupiter siégeant au haut de l'Olympe entouré des autres immortels. Dans le second cas, il faudra dire en quoi la personnalité divine diffère de l'humaine. Dirons-nous que la personnalité humaine est finie, et que la personnalité divine est infinie? Mais c'est là une réponse qui ne fait qu'éluder, ou reculer la difficulté. Car,

il faudra toujours que nous disions en quoi consiste cette personnalité infinie, et ce qui fait qu'elle est infinie, tandis que celle de l'homme est finie. Dire, cette personnalité que je possède je la transporte en Dieu, ou dans l'être infini, en y ajoutant l'attribut d'infini, c'est absolument ne rien dire. C'est, au fond, faire une tautologie. Car, c'est dire que la personnalité de l'être infini est infinie. Ce qu'il faut démontrer, en effet, c'est que l'être infini est une personne, et non que la personnalité divine est infinie. Et puis, si une pareille manière d'argumenter devait être admise, je pourrais tout aussi bien dire: j'ai un corps, ce corps je vais le transporter en Dieu, en y ajoutant l'attribut d'infini. C'est le même procédé et le même argument, et l'un vaut autant que l'autre. En outre, il faut que le lecteur sache, et que celui qui le sait ne l'oublie point, que les éclectiques après nous avoir parlé d'un Dieu personnel, non parlent aussi d'une raison impersonnelle. C'est exactement le procédé de leur père, je veux dire, Leibnitz. On pose l'atome ou la monade, et puis, pour remplir l'*hiatus*, lier les monades et construire les êtres on a recours à la monade des monades. Ici la monade c'est la personne, mais comme la personne ne peut rien expliquer ni dans l'homme ni en Dieu, on met à côté et dans la personne un principe impersonnel qui ici remplace la monade des monades. Voilà donc un être, un Dieu personnel-impersonnel. Maintenant, qu'on nous dise d'abord ce qu'est ce principe personnel, et ce qu'est ce principe impersonnel, et ensuite si c'est le principe personnel, ou le principe impersonnel qui domine et gouverne

dans l'être divin. Je me borne à poser ici la question, car la poser c'est la résoudre. Et d'ailleurs, le fait même de l'admission d'un principe impersonnel, et la nécessité de l'admettre si l'on veut rien expliquer, contiennent la solution de la question. Car, on ne voit ni le rôle ni l'objet de la raison impersonnelle, et dans l'homme et en Dieu, si ce n'est pas elle qui domine et gouverne, si ce n'est pas elle, en d'autres termes, qui constitue, partout où elle est, la plus haute sphère et le principe suprême de l'existence. Ce n'est pas tout. Les éclectiques, comme chacun le sait, sont de très-bons chrétiens, et ils prennent bien soin de ne pas laisser pénétrer dans leur ame le moindre souffle de ces doctrines, et surtout de cette doctrine pestiférée qu'on appelle l'hégélianisme, qui pourraient maculer la pureté de leur foi. M. Janet nous l'a déjà dit. Seulement il nous l'a dit dans des termes qui auraient pu laisser quelque doute. Car il nous a dit que l'éclectisme emprunte au christianisme. Nous avons vu comment il emprunte (1.) Mais, de toute manière, cette expression laissait des doutes sur la véritable pensée des éclectiques à l'égard du christianisme, et elle n'aurait pu satisfaire un strict orthodoxe, M. de Montalembert, par exemple, qui aurait pu se dire. L'éclectisme nous emprunte donc à nous autres chrétiens et fils soumis de l'Eglise. Mais, s'il nous emprunte, c'est qu'il n'est pas chrétien comme je le suis, car moi qui suis véritablement chrétien je n'ai pas besoin d'emprunter, à moins que je ne m'emprunte à moi-même. Voilà comment au-

(1) Voy. p. 119 et suiv.

rait pu raisonner M. Montalembert. Mais ce doute est maintenant dissipé depuis que le grand prêtre de l'éclectisme moderne est venu lui-même faire une déclaration solennelle de son orthodoxie. Cette déclaration m'est arrivée à propos, car elle m'est arrivée pendant que j'écrivais ces pages, et elle m'a été apportée par le même messager qui m'a apporté d'autres documents et qui m'a obligé de modifier le plan de ma campagne, j'entends les *Débats*, qui décidément paraîssent destinés à célébrer les gloires de l'éclectisme (1). C'est une déclaration de foi orthodoxe, une abjuration des vieilles erreurs, un acte de contrition et une reprise de la tunique blanche du néophyte. C'est très-bien, et si jamais ce document tombe sous les yeux du Père commun des fidèles, il fera, j'en suis sûr, tressaillir de joie ses entrailles paternelles. Et cependant si la voix d'un hégélien pouvait jamais se faire entendre dans les conseils du successeur de Saint Pierre, je me permettrais de lui dire. Très-saint Père, méfiez-vous des déclarations d'un éclectique. Car un éclectique, par cela même qu'il professe une doctrine qui n'est ni la religion ni la philosophie est traître à toutes les deux, il est traître à la religion et traître à la philosophie. Et si vous en voulez une preuve, ajouterais-je, vous ne devez pas la chercher ailleurs, puisque vous l'avez ici, dans cet acte même d'abjuration. Car pendant qu'on se prosterne devant le Christ, qu'on se bat la poitrine, et

(1) Les *Débats* du 18 Février reproduisent l'Introduction que M. Cousin a mis en tête de la nouvelle édition de ses cours de 1838 et 1839.



qu'on fait mille protestations de dévouement et de soumission, on vous dit que la doctrine que l'on professe n'est pas la doctrine chrétienne, mais le théisme.

Et ce qu'il y a de plus curieux, à cet égard, c'est que les éclectiques accusent Hégel et ses disciples de n'être pas chrétiens, et même de n'être pas sincères et de bonne foi lorsqu'ils disent qu'ils le sont. Or je dis et j'affirme que nous sommes chrétiens; mais j'ajoute qu'étant avant tout philosophes, nous ne sommes chrétiens que comme un philosophe doit l'être. Et en vérité cette accusation est bien placée dans la bouche d'un éclectique qui n'est ni l'un ni l'autre. Mais comment voudrait-on que nous fussions chrétiens? Voudrait-on, par exemple, que Hégel fut chrétien comme le Pape, ou même comme Luther et Calvin, et que nous, ses disciples, nous le fussions comme les Eminentissimes du sacré collège? Nous sommes donc chrétiens comme un philosophe doit l'être, c'est-à-dire, nous expliquons et nous interprétons le christianisme, et au symbole et à la lettre morte nous substituons l'idée et l'esprit vivant. Par conséquent, lorsqu'on reproche à Hégel, soit de fausser le christianisme par sa théorie de la religion en général, et par sa théorie de la Trinité, et sa doctrine du Christ en particulier, soit de n'être pas sincère, lorsqu'il dit que sa philosophie est d'accord avec le christianisme, et qu'elle en est même l'expression la plus haute et la plus vraie, on lui fait un reproche qui a bien un sens, lorsque c'est l'Église romaine ou luthérienne qui le lui adresse, mais qui n'en a aucun, lorsqu'on le lui adresse au nom de la science et de la philo-

sophie (1). En effet, qu'est ce que la philosophie si ce n'est une interprétation dans le sens que je viens d'indiquer? Et soit qu'elle s'applique à la nature, ou qu'elle s'applique à l'esprit, soit qu'elle étudie les mouvements des astres, ou le mouvement de l'histoire, son objet, son essence propre n'est-elle pas de substituer partout l'invisible au visible, la loi au fait, la realité éternelle à l'apparence? Est-elle, peut-elle être autre chose, et a-t-elle jamais fait autre chose? A-t-elle fait autre chose entre les mains de Socrate, de Platon, d'Aristote, des Alexandrins, de tous les vrais philosophes, en un mot? Et que signifient ces paroles de Saint Anselme lui-même, *fides quærens intellectum*, si ce n'est que sous la lettre du christianisme il y a l'esprit, et que l'esprit est la vérité et l'objet propre et final de l'intelligence? Et les pères de l'Eglise lorsqu'ils ont cherché à expliquer rationnellement la Trinité n'ont-ils pas, eux aussi, reconnu tacitement ou explicitement, volontairement ou involontairement, cette vérité? Loin donc que Hégel ait manqué de sincérité ou qu'il ait faussé le christianisme, il a, au contraire, été très-sincère, et il a rétabli, ou cherché à rétablir le sens véritable et caché de la doctrine chrétienne. S'il était venu nous dire: je suis philosophe, mais pour ce qui concerne le dogme chrétien, j'admets exactement ce que admet la Cour de Rome, ou M. de Montalembert, ou M. de Maistre; ou bien, si par impuissance, ou par diplomatie il était venu nous dire: de ces choses-là je ne m'en occupe point, la philoso-

(1) Voy. sur ce point mon *Introduction à la philosophie de Hègel*. Ch. VI, § 3.

phie n'a qu'y voir, c'est dangereux et c'est inutile, cela peut nous brouiller avec les évêques et les cardinaux, et on peut très-bien faire son chemin dans le monde sans y toucher; mais si vous tenez absolument à ce que je m'aventure sur ce terrain glissant, je vais prendre mes précautions, je vais partager la vérité en deux, en vérité surnaturelle et en vérité naturelle, et toutes les fois qu'il se présentera une de ces questions qui sont faites pour troubler ma paix ou la paix du monde, je m'en débarrasserai en la renvoyant parmi les vérités surnaturelles, et tout se trouvera ainsi arrangé, et la religion officielle et la philosophie officielle, et cardinaux et pairs de France pourront se donner la main, se faire des révérances et naviguer dans les mêmes eaux, si Hégel, dis-je, nous avait tenu ce langage, c'est alors que nous aurions le droit de dire: cet homme est un comédien, et sa prétendue philosophie ne peut être qu'une moquerie et un mensonge.

Mais pour en revenir au point de départ et à l'objet de cette discussion, je répéterai que je crois avoir le droit de demander à M. Janet au nom de quelle doctrine il juge la théorie hégélienne touchant l'absolu et la nature divine. Car sa critique ne peut avoir une valeur et un sens qu'à cette condition. Or serait-ce au nom de l'éclectisme qu'il nous parle? Mais l'éclectisme, nous venons de le voir, n'a pas de doctrine. Il a des mots, il a des phrases, il a un composé, un amalgame de personnalité et d'impersonnalité, assaisonné de je ne sais quelle espèce de christianisme, mais il n'a pas de doctrine rationnelle et bien définie, une doctrine qui sache d'où elle part, où elle va et qui entende ce

qu'elle dit. Je sais ce que va répondre M. Janet. Ma critique, nous dira-t-il, ne s'appuie ni sur l'éclectisme, ni sur le christianisme, ni sur Platon, ni sur Aristote, mais sur toutes ses doctrines, et sur tous ces noms à-la-fois. Et, en effet, voici ce qu'il nous dit. Voici le singulier passage où il nous donne son opinion sur Hégel, sur le christianisme, sur Anaxagore etc. Je vais le trascrire en entier. » Et, en effet, dit M. Janet, le premier principe de Hégel c'est la *matière !!!* (non pas sans doute cette matière qui tombe sous nos sens, et que les matérialistes grossiers croient follement être le fond de la réalitè) mais cette matière intelligible (ἡ ὕλη) que les anciens concevaient comme la substance de choses, et que Platon définit en ces termes: « Ce principe qui est comme la mère et le réceptacle de toutes choses, qui n'est ni la terre, ni l'air, ni le feu, ni l'eau, ni les composés de ces choses, ni les éléments de ces éléments, mais une essence invisible, sans forme, matrice de toute chose, capable de participer, par une opération inintelligible, à la divine intelligence, une nature enfin qui, par elle-même, peut à peine se comprendre et qui ne peut être saisie que par un raisonnement bâtard, et comme dans un songe. » Ce principe, que Platon et Aristote considéraient comme la traduction métaphysique de ce que les poëtes appelaient le chaos, ce principe qui n'étant absolument rien de déterminé, et n'ayant aucune propension particulière, mérite tout aussi bien d'être appelé le *hasard* que l'*être*, ce principe que le platonisme et le péripatétisme avaient réduit à l'extrême limite de l'être, au point que le christianisme n'eut plus qu'à souffler pour l'anéantir ;!!!! voilà le

principe que la philosophie hégélienne ressuscite pour en faire l'être pour soi, et la source de toute existence! Et l'intelligence qu'Anaxagore, Socrate, Platon et Aristote avaient successivement dégagée de la matière et du chaos, préparant ainsi par des moyens humains et profanes la métaphysique chrétienne, redevient, comme elle l'était dans la philosophie d'Anaximandre et d'Héraclite, un produit de la force aveugle et obscure par laquelle tout a commencé. La philosophie hégélienne, quelque savante qu'elle soit dans sa forme (j'en dis autant de toutes les philosophies nouvelles, imitations faibles et stériles de l'hégélianisme) (1), n'est donc pas à nos yeux un progrés métaphysique. C'est le naturalisme abstrait; c'est l'algèbre du naturalisme; mais ce n'est que le naturalisme. J'accorde, et il est inutile de le dire, que la philosophie de Hégel n'est ni *matérialiste*, ni athée. Elle n'est pas matérialiste, car elle croit que le principe de toutes choses est dans l'intelligible; elle n'est pas athée, car elle admet l'existence d'un principe absolu qui existe par soi. Enfin, elle croit et elle veut être une philosophie de l'esprit; et elle se persuade même que son originalité est d'avoir conçu l'absolu comme esprit; mais en cela elle se trompe profondément sur elle-même. Il n'y a pas d'autre signe distinctif de l'esprit que l'intelligence, et d'autre signe de l'intelligence que la conscience de soi. L'absolu n'est

(1) Ceci est à l'adresse des Comtistes, et sur ce point, mais sur ce point seulement, je suis d'accord avec M. Janet. J'ajouterai que, précisément parcequ'elle n'est qu'une mauvaise imitation de l'hégélianisme, la doctrine de Comte grimace l'hégélianisme, mais elle n'est pas du tout l'hégélianisme.

donc esprit qu'à la condition de penser et de se penser. Or le principe de Hégel arrive bien à la pensée, et même à la pensée de lui-même; mais ce n'est là qu'un accident de la nature, ce n'est pas sa nature propre. Comme pensée, il n'est pas absolu, car il est Platon, Hégel, Mahomet etc. Comme absolu, il n'est pas pensée, car il est l'être identique au non-être. Ainsi l'absolu, dans la doctrine de Hégel, n'est pas essentiellement esprit; il ne l'est qu'accidentellement. S'il n'est pas esprit, qu'est-il donc? Il est une *chose.* C'est le *caput mortuum* de l'analyse et de l'abstraction divinisé.... Dans le platonisme, au contraire, Dieu est esprit, car il est la raison même, non pas une raison inerte et endormie dans la nature, et qui n'arrive à se connaître que dans la conscience humaine; non point un germe de raison qui se développe lentement et pas à pas, *sommeille dans le minéral, vit dans le végétal, sent dans l'animal et pense dans l'homme*, selon l'expression de Schelling; c'est une raison en acte, une toute-raison, se sachant, se possédant, capable d'action, faisant les choses *selon ce qu'elle est*, au lieu d'*être faite* elle-même par la seule force des choses. Dieu, enfin, comme on l'a dit, est la pensée vivente. » — Voilà ce passage où l'on voit defiler devant soi, comme dans une phantasmogorie, cette longue file de philosophes qui s'étend depuis Anaxagore jusqu'à nos jours, et qui, christianisme en tête, va fondre sur Hégel pour le chasser du sanctuaire, et pour lui dire que l'astre qui a présidé à sa naissance s'est trompé de date, et qu'il aurait dû le faire naître à la place de Thalès où d'Héraclite; ce qui du reste devrait consoler Hégel, puisqu'il

serait canonisé en ce moment, à la façon dont on canonisait dans ces vieux temps. Je ne vois même pas pourquoi, lorsqu'on parle au nom du christianisme, on ne l'enverrait pas passer le reste de ses jours dans la société de ce personnage aux pieds fourchus, avec lequel on nous a déjà mis en rapport, nous candides écoliers qui voulous goûter du fruit défendu. Mais, voyons, cher lecteur, prenons courage, ne nous laissons pas effrayer par cet appareil formidable de grands noms, et par un appareil à l'aspect plus formidable encore d'arguments fondés sur la *chose*, le *caput mortuum* et la conscience de soi. Il se pourrait bien qu'il n'y eût là, en effet, qu'une phantasmagorie, qu'un mirage trompeur qui s'évanouit à mesure qu'on s'en approche et qu'on veut le saisir.

Et d'abord, je pourrais dire à M. Janet. Vous opposez à Hégel Anaxagore, Socrate, Platon, Aristote et le christianisme; et moi je décline la compétence de ce tribunal, et je la décline, parceque j'en ai le droit. Car, lors même que la doctrine de ces philophes, et celle du christianisme seraient telles que vous le prétendez, il ne s'ensuivrait pas que la vérité serait de vôtre côté, et que l'erreur serait du nôtre. Votre argument est, au fond, l'argument des majorités et du suffrage universel. Il y a là dix contre un, donc ces dix ont raison, et cet un a tort. C'est ainsi que raisonne la philosophie du bon sens, ou la philosophie populaire, mais ce n'est pas ainsi que raisonne la philosophie. Est-ce que Galilée avait pour lui la majorité, ou même la science de son temps et des temps passées? Et ce Socrate, et ce Christ que vous invoquez, parceque vous avez besoin de vous

abriter derrière de grands noms, où trouvaient-ils leur force et leur justification? Les trouvaient-ils dans le passé? Les trouvaient-ils hors d'eux, dans l'opinion, dans les croyances et les doctrines de leur temps, ou au-dedans d'eux-mêmes, dans cette lumière qu'eux seuls voyaient alors, et qui éclairait et fortifiait leur ame? Hors d'eux ils trouvaient la ciguë et la croix. Et cependant il paraît qu'ils avaient raison, puisque vous les appelez à votre secours, bien que je doute fort que si vous aviez vecu de leur temps, vous leur eussiez donné raison; car la philosophie des majorités ne peut donner raison qu'aux majorités. Je ne vois donc pas pourquoi Hégel ne pourrait pas avoir raison et contre Socrate, et contre Platon, et contre le christianisme et tous les philosophes qui l'ont précédé. Vous me direz probablement, que si vous admettez la doctrine de Socrate, de Platon et du christianisme, c'est qu'elle est d'accord avec la conscience de l'humanité, tandis que celle de Hégel est en opposition avec elle. Mais c'est là un de ces arguments avec lesquels on peut tout prouver, et qui par cela-même ne prouvent rien. Il n'y a rien, en effet, de plus élastique que la conscience de l'humanité, car elle est si large et si multiforme que les doctrines les plus opposées peuvent y trouver un point d'appui (1). Et, d'ailleurs, il faut définir ce que vous entendez par conscience de l'humanité. Est-ce la conscience du petit nombre? Mais le petit nombre, fût-il composé d'individus, tels qu'Anaxagore, Socrate, Pla-

(1) Voy. mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Avant-propos p. 6, et suiv.



ton et le Christ lui-même, ne constitue pas l'humanité. Et puis la conscience de Socrate, par exemple, et la conscience du Christ ne sont pas d'accord sur ce point. Car, je ne sache pas que dans la conscience de Socrate il fût question du Père, du Fils et du Saint Esprit. Serait-ce donc de la conscience de tous les hommes que vous entendez parler? Mais cette conscience ne peut nous être connue que par l'histoire. Et l'histoire nous apprend le contraire de ce que vous prétendez lui faire dire. Car elle nous apprend qu'autant il y a de peuples, autant il y a, en quelque sorte, de conceptions différentes de la divinité. Ainsi le Dieu du sauvage n'est pas le Dieu de l'Hindou, ni le Dieu de l'Hindou n'est celui du Grec, ou du Juif. Et dans les sociétés chrétiennes elles-mêmes, non-seulement il y a des sectes qui ne sont pas d'accord sur la signification du dogme de la Trinité, mais il y a des sectes, et des individus, et ceux-ci très-nombreux, qui nient ce dogme. Et ainsi ce qu'il faut invoquer, ici comme dans toute autre question, ce n'est pas la conscience de l'humanité qui n'est qu'un mot tant qu'on n'en a pas déterminé le sens, mais la raison, et la raison philosophique, et expliquer, à l'aide de cette raison, la nature humaine et la nature divine. On aura alors un principe, un critérium avec lequel on pourra juger l'histoire, les croyances et ce que vous appelez la conscience de l'humanité, laquelle n'est autre chose que l'ensemble des croyances et doctrines qui ont paru dans le monde, et que l'histoire nous fait connaître. Voilà ce que je réponds d'abord en gros, si je puis ainsi dire, aux objections de M. Janet. Examinons-les maintenant en détail.

Procédant par élimination et commençant par le christianisme, je demanderai à M. Janet de quel christianisme il veut parler. Veut-il parler de la doctrine chrétienne orthodoxe et littérale, ou bien de la doctrine chrétienne interprétée par la philosophie ? Dans le premier cas, il doit me parler en chrétien strictement orthodoxe, et tout ce qu'il a le droit de m'enseigner c'est le catéchisme, lequel catéchisme, moi philosophe, par la raison même que je suis philosophe, j'ai le droit de ne pas écouter, ou de n'écouter qu'en le jugeant et en faisant mes réserves. Si, au contraire, il me parle au nom d'une doctrine chrétienne interprétée par la philosophie, dans ce cas aussi, j'ai le droit de ne pas admettre ses arguments; et cela par une raison toute simple. C'est qu'au fond ce n'est pas au nom de la doctrine chrétienne qu'il me parle, mais au nom d'une philosophie à l'aide de laquelle il juge et interprète la doctrine chrétienne, de sorte que, la question n'est plus ici entre moi et le christianisme, mais entre moi et la philosophie de M. Janet. De toute manière, et en supposant que je sois disposé à accepter ce que me dit M. Janet à ce sujet comme un enseignement qu'il tire directement du christianisme, il faudra que lui, à son tour, accepte et laisse intacts les dogmes du christianisme; car s'il les change, ou les modifie on n'aura plus le christianisme, mais une autre religion et un autre enseignement. Ainsi il faudra qu'il admette le dogme de la Trinité, qu'il me l'explique, et qu'il m'explique rationnellement qu'il est d'accord avec son Dieu personnel, doué d'intelligence et de la conscience de soi, pour me servir de son expression. Car, si pour éta-

blir ce point, au lieu de prendre la Trinité tout entière, il prend une des trois personne, le Fils, ou le Verbe, comme il le fait en effet, outre que le passage de Saint Jean qu'il cite peut recevoir une interprétation différente de celle qu'il lui donne (1), il mutilera la doctrine chrétienne, et il nous donnera sa doctrine, et non la doctrine chrétienne. Et ainsi, je le répète, M. Janet n'a pas le droit de s'appuyer sur le christianisme, et ce droit il ne l'aura tout au plus que lorsqu'il nous fera connaître sa théorie rationnelle de la Trinité. Qu'il nous la fasse connaître, s'il en a une, et nous verrons. Peut-être est-elle comprise dans cette métaphysique éternelle dont il a été question plus haut, et qui, en effet, se compose de trois membres, le platonisme, l'hégélianisme et la métaphysique éternelle elle-même qui les réunit tous les deux, et que nous pourrons appeler, si bon nous semble, trois personnes, puisque le mot ne fait rien à la chose. Mais c'est là aussi un des secrets de cette métaphysique que l'avenir seul pourra nous dévoiler.

Quant à Platon, en admettant que la conception platonicienne de la Divinité soit telle que M. Janet veut nous le faire croire, je demanderai d'abord si elle est d'accord avec sa belle tête, je veux dire avec sa théorie des idées et sa dialectique. Car voici, au dire de M. Janet, un Dieu doué d'intelligence et de la conscience de soi. Or, que deviennent ces idées, ces principes éternels et cette dialectique dans cette intelligence? Sont-ils supérieurs à l'intelligence, ou

(1) Ch. III, § 4, p. 387.

bien lui sont-ils inférieurs? Et s'ils sont les principes de l'être et de la connaissance, c'est-à-dire, ce sans quoi ni l'intelligence ne saurait entendre, ou, ce qui revient au même, ne serait l'intelligence, ni les choses ne sauraient exister, comment l'intelligence serait-elle supérieure à ces principes? Et puis, y a-t-il une idée de l'intelligence? Et si le Platon de M. Janet me disait qu'il n'y en a point, je lui dirais: mon cher maître, il me semble qu'il y a là aussi un de ces membres qu'il faut vous redresser; car s'il n'y a pas une idée de l'intelligence, comment est-ce que mon intelligence pourrait être, et se penser elle-même, et penser les autres intelligences, et l'intelligence divine dont vous me parlez? Et comment les autres intelligences, et l'intelligence divine pourraient-elles aussi se penser elles-mêmes, et penser les autres intelligences? Il y a donc une idée absolue de l'intelligence, une intelligence intelligible, qui, comme toutes les idées, est la source de toutes les intelligences, et, par conséquent, cette différence que vous établissez, continuerais-je, ou que M. Janet établit en votre nom entre l'intelligence et l'intelligible n'existe qu'autant que vous vous oubliez vous même, et que vous donnez un démenti à votre propre doctrine. Mais il y a un ou deux autres points que le même M. Janet vous attribue. C'est que, suivant vous, la conscience de soi serait le signe de l'intelligence, et que là où il n'y a pas de conscience de soi, là il n'y a pas non plus d'intelligence, et que, par conséquent, Dieu n'est intelligence qu'autant qu'il est conscience de soi. Or, ici aussi, mon vénéré maître, vous ne me paraissez plus être le Platon que j'ai entendu et admiré

autrefois. Car vous ne cessiez pas alors de m'enseigner que l'objet propre de l'intelligence est l'intelligible, et que la fin, et comme le triomphe de tous ses efforts c'est d'atteindre à ce point où l'intelligence et l'intelligible ne font plus qu'un. Or, je ne vois pas comment cet enseignement peut se concilier avec la conscience de soi. Car si c'est parcequ'elle est conscience de soi que mon intelligence entend, ce sera *mon intelligence individuelle* qui saisira l'intelligible, et ce ne sera qu'en *tant qu'intelligence individuelle* que l'intelligence entendra l'intelligible. Mais que deviendront alors les autres intelligences qui sont toutes des intelligences comme la mienne? Et comment pourrai-je penser ces intelligences, et l'unité de ces intelligences et l'intelligence divine qui est l'intelligence des intelligences, comment, en un mot, pourrai-je penser l'intelligence, s'il faut qu'à cette pensée vienne se mêler la conscience de soi, et de cet atome qu'on appelle individualité? Et ce qui est vrai de ce que j'appelle par une illusion du langage *mon* intelligence, qui en réalité n'est pas plus à moi, que la vôtre n'est à vous, mon cher maître, puisque la vôtre m'appartient aussi un peu, et qu'elle appartient aussi à tous les temps et à tous les pays, ce qui est vrai dis-je, de mon intelligence, l'est encore plus de l'intelligence divine, qui est non-seulement l'intelligence par excellence, mais l'intelligence de toutes les intelligibles. Et puis, voyez. Qu'est-ce qui fait que l'intelligence entend, ou, pour mieux dire, que l'intelligence est l'intelligence? N'est-ce pas la pensée? Or la pensée ne pense-t-elle pas la conscience de soi, ou comme on dit, le moi? Donc la pensée qui pense le moi est

autre chose que le moi, et elle lui est supérieure. Mais, outre le moi, la pensée ne pense-t-elle pas aussi ce qui n'est pas le moi, c'est-à-dire, le non-moi, que ce non-moi soit l'ame, ou Dieu ou l'univers? Donc la pensée est autre que le moi et le non-moi, puisqu'elle est tous les deux. Et étant tous les deux, et autre que tous les deux, elle les surpasse tous les deux en excellence, en réalité et en vérité. S'il en est ainsi, des mots et des choses, tels que la conscience de soi, le moi, le *je* pense ne faudra-t-il pas les renvoyer parmi ces états inférieurs et subordonnés de l'âme, et parmi ces évolutions, ces degrés et ces *hypothèses*, comme vous les avez appelées, mon cher maître, à travers lesquels l'âme s'élève à cet état, à cette forme parfaite de l'existence, qui est l'objet suprême de toutes ses aspirations, et où elle peut contempler les idées et les essences, et contempler ainsi sa propre essence? Il me semble, en effet, que lorsque je dis, *je pense la vérité*, par cela-même que c'est moi qui pense la vérité, je ne pense pas au fond la vérité. Car la vérité n'est pas ma vérité, mais de tout ce que je possède elle est, au contraire, ce qui m'appartient le moins en propre, puisqu'elle est la vérité universelle, qui appartient à tous les êtres qui pensent comme moi, sans leur appartenir non plus en propre à aucun d'eux. Par conséquent, il ne faut point dire, *je* pense la vérité, mais la pensée qui est en moi, et qui est la pensée de la vérité, la pensée qui est absolue et éternelle comme son objet, et ne fait qu'un avec lui, c'est cette pensée qui pense la vérité. Et réciproquement de cette pensée et de cette vérité

universelles qui se donnent à toutes les pensées, et à tous les moi, on ne pourra pas dire qu'elles sont la pensée et la vérité de telle pensée, ou de tel moi, mais qu'elles sont la pensée et la vérité. Voilà les considérations que je soumettrais à celui qui, avec Aristote, a été mon premier maître, si, en effet, sa doctrine était telle que M. Janet nous la représente. Mais ici aussi ce n'est pas Platon, c'est M. Janet que nous avons. Et, en effet, je voudrais bien savoir où M. Janet a pris que Platon enseigne la doctrine d'un Dieu personnel, et doué de la conscience de soi. Il n'y a rien de plus facile que de dire « le Dieu de Platon est une raison en acte, une toute raison, se sachant, se possédant, capable d'action, faisant les choses selon ce qu'elle est, au lieu d'*être faite* elle-même par la seule force des choses. Dieu, enfin, est une pensée vivante » il n'y a rien de plus facile que de dire tout cela, et bien d'autres choses, mais il l'est moins de le prouver. Car d'abord, je pourrais montrer que ce passage même que M. Janet met sur le compte de Platon, va contre la thèse qu'il se propose d'établir. Ce qu'il veut prouver, en effet, c'est que Dieu est un être séparé des choses, possédant une personnalité distincte et parfaite. Or M. Janet commence par nous dire que Dieu est une raison en acte, et puis il ajoute qu'il est capable d'action. Mais la capacité d'agir, si ces mots ont un sens, suppose la *puissance* d'être autre qu'on n'est, et partant un changement, un développement, ou un acte nouveau. Aristote que M. Janet invoque dans le passage cité plus haut aurait dû le lui rappeler. Et puis si Dieu *fait* les choses, il passe aussi de la puissance à l'acte. En outre, que devons-

nous entendre par ces paroles, *faisant les choses selon ce qu'elle est, au lieu d'être faite elle-même par la seule force des choses?* Mais si elle fait les choses suivant ce qu'elle est, elle les fait nécessairement, car elle les fait conformément à sa nature et aux idées éternelles, qui constituent sa nature même, de sorte que son action n'est pas cette liberté de choix, cette liberté de faire ou de ne pas faire, de faire de telle façon plutôt que de telle autre que vous voulez lui imposer, et qui dans l'être absolu est une imperfection et une déchéance. Ensuite, qui est-ce qui a jamais dit que la raison éternelle est faite par la force des choses? Et quelles sont ces choses par lesquelles elle serait faite? Serait-ce dans le système de Hégel qu'il y aurait de telles choses? Mais qu'alors on nous les montre, qu'on nous montre, veux-je dire, quelles sont les choses, qui, dans ce système, *font* la raison divine. Jusque là je dirai, et je serai autorisé à dire qu'il y a le mot, mais pas la chose. Et j'appliquerai ces remarques au passage entier. Ainsi M. Janet nous dit que le premier principe de Hégel c'est la *matière*. L'enoncé seul d'une telle proposition suffit pour faire dresser les oreilles à un hégélien. Mais passons. Soit. La matière est le premier principe de l'hégélianisme. Jusqu'ici on avait pensé que c'est le premier principe d'une doctrine qui détermine son caractère, et la dénomination par laquelle on la désigne; de sorte que, si le premier principe de l'hégélianisme est la *matière*, l'hégélianisme devrait être le matérialisme. Ce n'est pas là cependant ce que pense M. Janet, car quelques lignes plus bas il nous dit que la philosophie de Hégel

n'est pas matérialiste, et qu'elle n'est pas matérialiste par la raison que, suivant elle, le principe de toutes choses est dans l'intelligible. Et maintenant, pourquoi dans ce système le premier principe est la matière? Parceque la raison divine s'y manifeste, s'y développe et y devient, de sorte qu'en devenant, elle n'est pas *forme*, mais seulement *matière*. Ainsi ce qui devient n'a pas de forme. Voilà aussi un nouveau principe dans la science. La plante qui devient n'a pas de forme. L'esprit est un être indéterminé, par cela même qu'il se développe. Comme si le développement d'un être n'impliquait pas la forme suivant laquelle cet être se développe! Comme s'il pouvait se développer et être en dehors de cette forme! Comme si le mouvement, le développement, le devenir n'était pas une des formes de l'absolue existence! Et ce qu'il y a de plus étrange c'est que M. Janet, qui identifie ici la raison qui se développe avec la matière, reconnaît qu'il y a une matière intelligible. Mais s'il y a une matière intelligible, une essence ou idée de la matière, comme il faut bien admettre qu'il y en a une, donc cette idée a une forme; donc cette matière intelligible fait partie, elle aussi, de la raison divine. C'est qu'on ne sait pas ce qu'on dit. C'est qu'on prend les idées, forme, matière et autres au hazard, on les alligne, on les sépare et on les unit au hazard, et on bâtit ainsi ses raisonnements. Si M. Janet avait dit qu'une raison qui se développe n'est pas une raison parfaite, je le comprendrais. Mais dire que la raison qui se développe est la matière, c'est tout simplement absurde. Et lorsque je dis que je comprendrais que M. Janet eût avancé

qu'une raison qui se développe n'est pas une raison parfaite, je le dis pour M. Janet, mais je ne le dis pas pour moi. Car, pour moi, avant d'admettre ce point, il faut que l'on m'en démontre bien d'autres. Il faut qu'on me démontre d'abord ce que l'on entend par perfection, et par raison parfaite (1). Il faut qu'on me démontre qu'une raison qui ne se développe pas est une raison parfaite. Il faut qu'on me démontre, quand on me parle d'un Dieu vivant et d'une raison vivante, qu'il y a vie sans mouvement, ne fût-ce que le mouvement de la pensée. Il faut qu'on me démontre que le mouvement, l'espace, la matière, la nature entière, en un mot, est un être irrationnel, et ne constitue pas un moment et une partie intégrante de l'absolue raison. Il faut qu'on me dise si cette raison a des rapports consubstantiels avec notre raison et avec les choses, ou si elle n'en a point. Si elle n'en a point, il faut qu'on me dise, d'une part, comment elle est, et peut être la raison absolue, et d'autre part, pourquoi nous en parlons, et comment il se fait que nous en parlons. Et, si elle en a, comment il peut se faire qu'elle soit intimement liée avec des êtres qui se développent sans se développer, ne fut-ce qu'en les pensant. Comment il peut se faire qu'elle pense la nature, et l'homme et l'histoire sans être ce qu'est la nature, et l'homme et l'histoire. Voilà des points, et bien d'autres que je passe ici sous silence, qu'il faut qu'on m'explique, pour que j'admette que la raison parfaite est la raison qui ne se

(1) Voy. sur ce point mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. VI, p. 250 et suiv.

développe pas. M. Janet dit qu'il n'a fallu qu'un souffle du christianisme pour anéantir la matière. Ainsi nous voilà, nous autres chrétiens, transformés en purs esprits. Pour moi, j'avoue que, bien que je vive assez de la vie de la pensée, je ne me sens pas avoir subi cette transformation. Et si je regarde autour de moi, je ne vois pas, autant du moins que mes yeux peuvent voir, de purs esprits, mais des hommes avec des corps aussi lourds, aussi exigeants et aussi tyranniques que pouvait être le corps de ceux qu'on appelle nos premiers parents, avant ou après le péché. Et, si je regarde la nature en général, je ne vois pas non plus qu'elle soit devenue ce pur éther de l'esprit, comme dirait un poëte. Car tout y est encore à sa place, tout y garde ses propriétés et y remplit les mêmes fonctions. Le feu y chauffe ou y brûle, les vents y apportent la fraîcheur ou les tempêtes, les eaux y viennent humecter le sol ou le submerger, et ainsi du reste. Quant au christianisme, ce qu'il m'enseigne, c'est qu'il y a le Père, le Fils et le Saint Esprit. Et c'est là aussi ce que m'enseigne Hégel, à sa façon, bien entendu. Le Fils est venu sur la terre et y a revêtu forme humaine; c'est aussi ce que m'apprend le christianisme. Maintenant voici comment je raisonne. Si un souverain va visiter un de ses sujets, est-ce parceque ce sujet est digne, ou parcequ'il est indigne de cet honneur? Ou bien, est-ce pour l'élever ou pour l'abaisser? C'est, j'imagine, parcequ'il en est digne, et pour l'élever. Or, si le Fils est descendu sur la terre, en y prenant forme humaine, c'est qu'il y a un rapport intime entre lui et la nature; et en faisant de la na-

ture sa demeure il a voulu montrer que la nature est digne de le recevoir; et il n'a pas voulu la rabaisser et l'anéantir, mais, au contraire, la réhabiliter et la sanctifier par sa présence, et donner ainsi comme un témoignage visible de sa divine origine. Voilà ce que nous dit le christianisme, entendu même littéralement (1).

Revenant à Platon, je dis que le Dieu de Platon n'est pas tel que nous le représente M. Janet. Et d'abord je n'ai pas besoin de rappeler encore que dans Platon il faut distinguer l'exposition mythique et populaire d'avec le sens interne et philosophique de sa doctrine. Si nous devions, par exemple, prendre dans le *Timée* au pied de la lettre ce qu'il nous dit sur l'origine, et la nature des êtres, sur Dieu, et le démiurge qui fait les choses à l'image des idées, comme l'artiste fait une statue; ou qui mêle les idées, le même, l'autre et l'essence, pour composer l'ame, comme un chimiste mêle des substances diverses, pour composer une nouvelle substance; ou qui, dans les choses visibles et mues par un mouvement désordonné et irrationnel, met l'ordre et la proportion, si nous dévions, dis-je, prendre tout cela au pied de la lettre, il faudrait rayer Platon du nombre des philosophes, et le renvoyer parmi les poëtes. Du reste, lorsqu'il nous dit, dans ce même dialogue, et dans la *République*, que si la connaissance de la nature divine est difficile, il est impossible de communiquer cette connaissance aux autres, il nous met en garde contre

(1) Voy. sur ce point mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. V, § 2, et Ch. VI, § 3, p. 250 et suiv.



ces représentations anthropomorphistes et symboliques de sa pensée, et il nous avertit que pour entendre sa pensée, il ne faut pas s'arrêter à la forme dont il la revêt, mais pénétrer jusqu'à sa pensée même.

Maintenant la première question est de savoir si Platon a reconnu l'idée de la matière, ou comme on dit, l'éternité de la matière. Pour moi, ce point ne fait pas l'ombre d'un doute. Sans invoquer l'opinion des Alexandrins qui a cependant un grand poids, car les Alexandrins, non-seulement avaient étudié profondément Platon, mais ils possédaient les traditions de l'enseignement platonicien, sans invoquer cette opinion, et m'en tenant à l'exposition en quelque sorte littérale de la doctrine platonicienne, il me semble, je le répète, que ce point ne peut pas laisser de doute. Car d'abord Platon désigne la matière, comme toutes les autres idées, par le même nom, c'est-à-dire, il l'appelle *idée* (1). Ou bien, lorsque il décrit les éléments dont se compose l'ame, il ramène l'élément immatériel et rationnel, et l'élément matériel et corporel à l'opposition du même et de l'autre (2), assignant ainsi une idée à tous les deux, de même qu'ailleurs il a assigné une idée au non-être, tout aussi bien qu'à l'être. Et le passage cité plus haut par M. Janet, où Platon définit la matière, une essence invisible, amorphe, participant à la divine intelligence, bien qu'elle n'y participe que par une opération inen-

(1) Α'ὁρατον εἶδόσ τι καὶ ἄμορφον. *Timée.*

(2) Τήν θατὲρου φύσιν δὺσμικτον οὖσαν εἰς τὰυτον συναρμοττον βίᾳ. *Ibid.* Et il faut noter qu'il les appelle plus haut tous les deux par le même nom, c'est-à-dire, des *substances*, οὐσίασ.

telligible, et que sa nature ne puisse être saisie que par un raisonnement bâtard, ne fait que confirmer cette opinion. Car non-seulement il l'appelle une essence, et il admet qu'elle participe, comme toutes les autres essences, à l'intelligence divine, mais il la définit, comme il définit les autres idées. Et s'il dit qu'on ne peut la définir avec la même exactitude que les autres, cela tient en partie à la difficulté que présente, en effet, la définition de la matière, et en partie, et surtout à ce que Platon ne procède pas systématiquement dans la recherche des idées ; ce qui fait que, de même qu'il a considéré hors du tout et de leur existence systématique l'être et le non-être, le même et l'autre, le mouvement et le repos, ainsi il prend ici la matière, la sépare du tout, et, la considérant dans son état abstrait, il la conçoit comme l'indétermination absolue. Mais il n'est pas vrai que la matière soit telle, car elle contient comme éléments et propriétés essentiels les formes logiques de l'être et du non-être, les déterminations de la quantité, le plus et le moins, l'extension et l'intensité, la divisibilité et l'indivisibilité etc. Et, d'ailleurs, ce que Platon dit de la matière, savoir qu'on ne peut la saisir que par un raisonnement bâtard, il le dit aussi de l'espace (1). Faudrait-il en conclure pour cela que dans sa pensée l'espace et tout ce qui concerne l'espace, c'est-à-dire, la géométrie, ne sont pas éternels, et ne sont pas une partie intégrante de la raison et de

(1) Τρίτον δέ αὖ γένοσ ὂν τό τῆσ χώρασ ἀεί, φθοράν οὐ τροσδεχόμενον, ἕδραν δέ παρέχον ὄσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτό δε μετ' ἀναιάθησίασ ἁπτόν λογισμῷ τινί νόθῳ, μόγισ πιστόν.



l'être divin? Et lorsque, pour prouver que, suivant Platon, la matière n'est pas éternelle, ou que, si elle est éternelle, elle constitue une substance propre et séparée de la substance divine, on cite un passage, où Platon représente Dieu comme façonnant et ordonnant une substance visible mue par un mouvement désordonné, on tombe dans la confusion que nous venons de signaler; on prend la forme de la pensée pour la pensée, l'exposition populaire ou poëtique de sa doctrine pour sa véritable doctrine. Les impossibilités qui résultent de cette supposition sont telles, qu'il est à peine besoin de s'y arrêter. Car, non-seulement elle est en opposition directe avec sa théorie des idées, suivant laquelle il y a une idée de toutes choses, des contraires, et même de cheveu, de table et de boue, mais personne n'admettra, je pense, que Platon ait jamais pu songer à poser en face de la substance divine une autre substance coéternelle, séparée d'elle et, partant, indépendante d'elle et absolue comme elle, et, qui plus est, douée de mouvement (1). Or, M. Janet admet bien cette distinction de l'élément populaire et de l'élément scientifique dans Platon. Mais il faut voir l'usage qu'il en fait, il faut voir avec quel art il élude ou supprime les difficultés, et il sait tourner le scientifique en populaire, et le populaire en scientifique, s'il m'est permis d'ainsi m'exprimer. Par exemple, il vous parlera

(1) Βουληθεὶσ γὸρ ὁ θεὸσ ἀγαθά μὲν παντα, φλαῦρον δὲ μηδέν εἶναι κατά δύναμιν, οὕτω δή πᾶν ὅσον ἦν ὁρατον παραλαβών οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλά κινούμενον πλημμελῶσ και ατάκτωσ εἰσ τάξιν αὐτό ἤγαγεν ἐκ τησ αταξίασ, ἡγησάμενοσ ἐκεῖνο τούτον πάντωσ ἄμεινον.

en passant de l'ame du monde, et il vous en parlera à propos de la démonstration de l'existence de Dieu par le mouvement, telle qu'elle se trouve dans le deuxième livre des *Lois,* où Dieu est représenté comme ame du monde, et comme un principe mobile lui-même; en ajoutant que c'est là une démonstration populaire où Platon a dû rabaisser d'un degré, en la divulgant, l'idée si haute qu'il se faisait de la divinité (1). Quant à l'ame du monde dont il est question dans le *Timée,* où se trouve la véritable pensée de Platon sur ce point, M. Janet s'est bien gardé d'en parler. Et pourquoi n'en a-t-il pas parlé? C'est qu'il a besoin de certains passages du *Timée* avec lesquels cette doctrine se trouve en quelque sorte entrelacée, et que ces passages il a besoin de les séparer de cette doctrine. Et pourquoi a-t-il besoin de les séparer de cette doctrine? C'est que cette doctrine va contre la thèse qu'il soutient, et qu'à des passages détachés on peut faire tout dire. Et ainsi la doctrine de l'ame du monde qui est un des points les plus obscurs et les plus difficiles de la doctrine de Platon, ou il la biffe, ou il dit en passant que c'est une doctrine populaire, et il vous donne comme scientifiques des passages tels que ceux-ci: « Dieu étant bon et exempt d'envie, a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même » ou bien: « Dieu voulant que tout soit bon, et que rien ne soit mauvais, autant que cela est possible, prit la masse des choses visibles qui s'agitait d'un mouvement sans frein et sans règle, et du

(1) Ch. II, § 3, p. 283 et suiv.

désordre il fit sortir l'ordre, pensant que l'ordre était beaucoup meilleur. » Et ce qu'il y a de plus curieux c'est qu'avec ces passages il cite aussi celui que j'ai rappelé plus haut, savoir « qu'il est difficile de trouver l'auteur et le Père de l'univers, et impossible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde. » Belle difficulté vraiment, si le Dieu de Platon était dans l'expression littérale de ces passages. Nous n'aurions qu'à réciter le catéchisme, et la difficulté serait levée. Ce serait plus simple et plus sincère, si ce n'est plus vrai, et nous en aurions fini avec Platon, avec la philosophie et avec la science. Mais une fois en bonne voie M. Janet ne s'arrête pas. Car voici le commentaire qu'il ajoute à ces passages. *Dans Platon*, dit-il, *c'est Dieu qui crée l'ame, qui crée le temps, qui fait du monde un animal vivant et harmonieux, qui crée les différents Dieux, et leur ordonne ensuite de produire les créatures subordonnées.* Ainsi le Dieu de Platon crée tout, même les différents Dieux. Je serais bien aise de savoir quels sont ces différents Dieux, si ce sont les anges, les archanges et les dominations, et si ces anges, ces archanges etc. créés par Dieu sont tous de même couleur, ou bien s'il y en a des blancs et des noirs, ou, comme nous dirions, des anges enfants de la lumière et des anges enfants des ténèbres. Je serais bien aise aussi que l'on m'apprît comment ce Dieu de Platon crée, et ce qu'il crée réellement; comment, veux-je dire, il crée l'ame, lorsque Platon admet expressément l'idée de l'ame; ou comment il crée le temps, lorsque nous le voyons prendre la masse des choses visibles qui s'agitait d'un mouvement sans

frein pour y mettre l'ordre; car si la matière se mouvait, le temps existait déjà. — Mais sentant que le terrain sur lequel il s'est placé n'est pas bien solide, et soupçonnant que le Dieu de Platon pourrait bien n'être pas tel qu'il nous le représente, M. Janet ajoute. *Dira-t-on que le Dieu du Timée n'est pas le Dieu de la dialectique? Mais où sont les différences? Le Dieu du Timée est intelligent et bon, le Dieu de la République est l'intelligence et le bien. Comment l'intelligence ne serait-elle pas intelligente? Comment le bien ne serait-il pas bon? Le Dieu de la République est exprimé par son essence, et son essence est le bien; et le Dieu du Timée est considéré dans son action, et son action est bonne, puisqu'il est le bien* (1). Eh bien! non, M. Janet. Le Dieu de la *République* n'est pas le Dieu du *Timée;* et c'est le Dieu de la *République* qui est le véritable Dieu de Platon, parce-qu'il sort des entrailles mêmes de sa doctrine et de sa dialectique. Voilà la vérité. Vous dites, comment l'intelligence ne serait-elle pas intelligente? Comment le bien ne serait-il pas bon? C'est là ce que je me permettrai d'appeler un tour d'escamoteur. Car il s'agit ici de l'intelligence et du bien absolus. Or, ajouter à l'intelligence et au bien absolus deux adjectifs qui, au fond, s'ils expriment quelque chose, n'expriment et ne peuvent exprimer que cette même intelligence et ce même bien, mais auxquels, par un artifice de grammaire, on a l'air de faire exprimer autre chose, et surtout qu'il y a un sujet, un Dieu intelligence qui est intelligent, et un Dieu bien qui est bon, c'est tout simplement

(1) P. 284.

un procédé absurde. Le seul sens possible de ces propositions c'est que l'intelligence est l'intelligence, et le bien est le bien, ce qui veut dire que ces propositions n'ont pas de sens. Ensuite M. Janet nous dit que le Dieu de la *République* est le bien considéré dans son essence, et que le Dieu du *Timée* est le bien considéré dans son action, laquelle action est bonne parcequ'elle est l'action du bien. Mais, sans rechercher ici ce que peut être le bien dans son essence, et voulant m'en tenir à l'exposition littérale de Platon lui-même, je demanderai s'il est vrai que, dans la pensée de Platon, le bien dans son essence soit le même que le bien dans son action. Or quelles sont les expressions de Platon dans le passage cité plus haut? « Dieu, dit-il, voulant que tout soit bon, et que rien ne soit mauvais, *autant que cela est possible* etc. » Donc Dieu dans son action n'est plus le bien, mais il est le bien, et autre chose que le bien, c'est-à-dire il est le mal, soit qu'il engendre lui-même le mal, soit qu'il se mette en rapport avec le mal, car, pour le bien, se mettre en rapport avec le mal, même pour le combattre, c'est une déchéance, et partant un mal, surtout lorsque ce mal ne peut être vaincu. Et notez que M. Janet veut que le Dieu de Platon soit un Dieu créateur. Or, plus Dieu crée, et plus il est responsable du mal qui est dans les choses créées. Et c'est là, pour le dire en passant, ce que ne voient pas ceux qui, pour sauvegarder je ne sais quelle perfection divine, prétendent que Dieu a tiré les choses du néant. Car en créant les choses *ex nihilo*, et en les créant par un acte libre, comme on dit, de sa volonté (acte dont nous n'avons pas la moindre no-

tion, ou dont nous n'en avons une qu'en faisant Dieu ce que nous sommes, c'est-à-dire, en l'annullant, et en rendant cette prétendue création elle-même impossible) il crée aussi le mal *ex nihilo*, de sorte qu'en créant le mal, et en ne le créant même que temporairement, et pour se donner le plaisir de le créer, il est encore plus méchant que si le mal avait été une des nécessités éternelles de sa nature (1).

Et maintenant, quel est le Dieu de la *République* et de la dialectique? On sait que de tout temps on s'est accordé à considerer le fameux passage du VI.e Liv. de la *République* (2) comme contenant la véritable doctrine de Platon sur ce point. La raison en est fort simple. C'est, comme je l'ai dit, que ce passage sort naturellement de sa dialectique, et qu'il en est le couronnement ; et bien que la vraie pensée de Platon n'y soit pas aussi clairement et nettement exprimée qu'on pourrait le désirer, cependant il n'y a pas de doute qu'elle est déposée dans ce passage. Et, en effet, dans la série des idées, et dans cet enchaînement qui fait, comme le dit Platon lui-même, qu'une idée étant donnée on peut trouver la nature du tout (3), il faut s'arrêter à une idée suprême qui embrasse

(1) Voy, sur la doctrine de la création *ex nihilo*, mon *Introduction à la Logique* de Hégel, Ch. XIII, et mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. V, § 2.

(2) Je n'indique ici que le passage du VI.e Liv., mais il y en a un autre dans le VII.e qui explique et complète celui du VI.e en ce qu'il y est dit explicitement que le bien est supérieur à la vérité et à l'*intelligence*. Ἡ του ἀγαθοῦ ἰδέα.... εν τε νοητῷ αὐτὴ κυρια, ἀλήθειαν και νοῦν παρασχομένη.

(3) *Ménon*, et *Phædon*.

toutes les autres, qui en les embrassant les surpasse en réalité et en perfection, et vis-à-vis de laquelle les autres idées ne sont que des idées inférieures et subordonnées, mais qui, tout en étant des idées subordonnées, par cela-même qu'elles sont des idées, constituent une partie intégrante de sa nature (1). Or cette idée suprême est le bien. Voici la partie la plus importante et essentielle de ce passage. Je la traduis littéralement. « Tu diras que l'idée du bien est ce qui communique la force aux choses connues et à celui qui connaît, qu'elle est la cause de la connaissance et de la vérité, en tant que celle-ci est connue, et tu auras raison de penser que si la science et la vérité sont belles, le bien les surpasse en beauté... Et il faut dire que le bien non-seulement fait que les objets de la connaissance peuvent être connus, mais il leur donne et l'*être* et l'*essence*, le bien n'étant pas l'essence, mais surpassant l'essence en dignité et en puissance (2). »

Maintenant que signifie ce passage? Il signifie d'abord que le bien est une idée, comme toutes les autres idées. Et il faut bien qu'il soit une idée, car s'il n'était

(1) Ce sont ce qu'il appelle *Dieux inférieurs* dans le *Timée*, ces Dieux que M. Janet fait créer au bien.

(2) Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρὲχον τοῖσ γιγνοσκομένοισ καί τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδὲαν φάθι εἶναι, αἰτιαν δ' ἐπςτήμησ οὖσαν και ἀληθεὶασ ωσ γιγνωσκομὲνησ διανοοῦ, ὅυτω δὲ καλῶν ἀμφοτὲρων ὄντων γνώσεωσ τε και ἀληθεἰασ, ἆλλα καί κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενοσ αὐτὸ ὀρθῶσ ἡγήσει.... Και τοισ γιγνωσκομὲνοισ τοίνυν μὴ μόνον το γιγνώσκεσθαι φὰναι ὑπὸ τõυ αγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καί τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκεὶνου αὐτοῖσ προσεῖναι, οὐκ οὐσίασ ὄντοσ τõυ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆσ οὐσίασ πρεσβειᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντοσ. Rep. L. VI.

pas une idée, il ne pourrait ni avoir des rapports avec les autres idées, ni les contenir. Mais il est l'idée suprême, et, comme telle, elle contient les autres idées et les surpasse en excellence, et par cela-même elle est la fin des autres idées, le terme où les idées trouvent leur perfection et leur unité; de telle sorte qu'on peut dire qu'elles ne sont qu'en vue du bien, et que c'est le bien qui fait qu'elles sont, ou, comme le dit Platon, qui leur communique l'être et l'essence (1). Si telle est la signification de ce passage, et je défie qu'on lui en trouve une autre, nous aurons un monde idéal, où il y a une hiérarchie, des Dieux ou des idées inférieures, et un Dieu ou une idée suprême qui est le bien. Or, parmi ces idées inférieures il y a non-seulement l'intelligible, puisque toutes les idées sont des intelligibles, mais la *vérité en tant que connue*, c'est-à-dire l'intelligence, comme le dit plus explicitement Platon dans l'autre passage du Liv. VII.e que j'ai cité plus haut (2). Par conséquent, le bien n'est ni l'intelligible ni l'intelligence, et il n'est ni l'intelligible ni l'intelligence par la raison même qu'il les contient et qu'il les dépasse tous les deux. Car, de la même manière que le solide contient le plan et la ligne, sans être ni le plan ni la ligne, ou que l'être vivant contient l'être inorganique et l'être organique, sans être aucun d'eux pris séparément, ainsi le bien contient l'intelligible et l'intelligence, mais par cela-même qu'il les contient, il est autre que l'intelligible et l'intelligence. D'où il suit que l'intelligence qui ne con-

(1) Conf. sur ce passage et sur ce qui suit mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. VI, § 3.
(2) P. 211.

naît et n'entend que l'intelligible, ne saurait saisir la nature du bien. Mais quelle est cette nature propre et intrinsèque de l'idée du bien? C'est ce que Platon ne dit point.

Maintenant voici le commentaire de M. Janet sur ce passage. « Ainsi, le bien existe, il est; seulement il n'est point essence, c'est-à-dire, que le bien considéré en lui-même, dans sa substance, abstraction faite de l'essence, de la vérité et de la beauté, qui l'expriment, n'est rien de déterminé. On ne peut dire qu'une chose de l'être absolu, considéré en lui-même: *il est.* Platon ne fait qu'exprimer là ce que toutes les philosophies, toutes les religions ont dit de Dieu, à savoir que son essence est inabordable, ineffable; il est donc au-dessus de l'essence, telle que nous pouvons la comprendre et la nommer (1). » Mais d'abord cette interprétation est en contradiction directe avec le texte du passage, car Platon dit expressément que le bien est supérieur à l'*être.* Les Alexandrins l'ont ainsi entendu, et tout lecteur attentif qui entend Platon et le grec l'entendra de la même manière. Que dit, en effet, Platon? Les idées reçoivent du bien l'être et l'essence (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τήν ουσὶαν), le bien n'étant pas l'essence, mais surpassant l'essence (ἐπέκεινα τῆσ οὐσὶασ) en force et en dignité. Or quelle est l'explication qu'en donne M. Janet? C'est que Platon n'a pas voulu dire que le bien est supérieur à l'*être,* mais seulement à l'*essence.* Et pourquoi? Parceque Platon ne répète pas la seconde fois le τὸ εἶναι; car, dit M. Janet, si la pensée de Platon avait été que le bien est supérieur

(1) Ch. II, § 3, p. 278.

à l'être, il aurait dit ἐπέκεινα τοῦ ὄντοσ καὶ τῆσ οὐσιασ, tandis qu'il dit seulement, τῆσ οὐσίασ. Or cette interprétation fait violence et à la pensée de Platon et à la grammaire. Car premièrement le το εἶναι et le το ὅν sont choses distinctes. Le το εἶναι exprime l'être infinitif, l'être de toutes choses, et le τὸ ὅν désigne dans le langage de Platon, et dans le langage en général, l'être pris substantivement et absolument, de sorte que si Platon avait dit ἐπὲκεινα τοῦ ὀντοσ, il aurait dit ce qu'il ne voulait pas dire; car c'est de l'être en général, de l'être que le bien distribue aux intelligibles qu'il est question ici. Ensuite, si Platon ne répète pas la seconde fois le το εἶναι, c'est, d'une part, qu'ayant d'abord uni l'être et l'essence, en disant que le bien communique et l'être et l'essence aux intelligibles, il ne croyait pas nécessaire de les répéter une seconde fois tous les deux; c'est, d'autre part, que la langue lui défendait de répéter une seconde fois le τὸ εἶναι, et qui plus est, non-seulement le τὸ εἶναι, mais le τὸ ὄν. Car voici comment il aurait dû construire sa phrase: οὐκ τοῦ εἶναι, ou bien, τοῦ ὄντοσ καὶ τῆσ ὀυσίασ ὄντοσ τοῦ ἀγαθοῦ, αλλ' ἔτι ἐπὲκεινα τοῦ εἶναι καί τῆσ ουσίασ etc. Or imposer un langage si barbare à Platon pour lui faire exprimer une pensée qu'il a exprimée d'une maniére plus simple, et à l'égard de laquelle il ne peut pas y avoir le moindre doute, c'est cruel et pour Platon, et pour cette langue dans lequel il était maître. Mais M. Janet a son but, et, adoptant le principe que le but justifie les moyens, pour l'accomplir, il ne se fait pas faute de maltraiter la langue

et la pensée de celui dont il se fait ici l'interprète et le défenseur. Si le but était bon, on pourrait lui passer le moyen, puisqu'on admet que parfois le bien vient du mal, mais ici le but ne vaut pas mieux que le moyen. Quel est ce but, et quel est ce moyen? Le moyen, nous venons de le voir, consiste à séparer violemment et arbitrairement l'*être* et l'*essence*, et cela afin de renvoyer l'essence parmi les dieux inférieurs, et de réserver l'être pour le Dieu suprême, le bien. Car, en nous parlant du bien, Platon, suivant M. Janet, aurait seulement voulu dire qu'*il est*, la nature intime du bien étant inscrutable et ineffable. Et comme un éclectique ne doit pas laisser échapper la plus petite occasion pour montrer que la religion et la philosophie sont deux sœurs dont le plus léger nuage ne vient jamais troubler la parfaite harmonie, il a renforcé son argument par un appel à toutes les religions. Ainsi donc Platon dit, *il est;* l'Hindou dit aussi, *il est;* le Perse, le Grec, le Juif, le Chrétien, tous, en un mot, font chorus et répètent à l'unisson, *il est ;* et c'est dans cet *il est* que la religion et la philosophie, et toutes les races et tous les peuples de la terre se rencontrent et s'embrassent, et que les querelles qui s'agitent dans les régions et entre les dieux inférieurs eux-mêmes viennent expirer. Beau résultat pour la philosophie et pour la religion elle-même! Si toutes les religions depuis l'origine des siècles n'ont dit ou voulu dire, dans ce qu'elles ont de plus vrai et de plus profond, que *il est*, je ne vois ni pourquoi il y a eu toutes ces religions, ni pourquoi il y a une religion du tout, ni où est la profondeur de cet être qui fait

leur objet. Car, lorsqu'à moi chrétien on vient m'enseigner que Dieu est le Père, le Fils et le Saint Esprit, je pourrais dire que tout cela est bon, mais que ce n'est pas là le vrai Dieu, car le vrai Dieu est, *il est*. Et si, en m'entendant énoncer une telle doctrine, l'adorateur de Mammon, ou de je ne sais quelle autre divinité, venait me dire: mais moi aussi j'entonne tous les jours, et en me levant et en me couchant, l'hymne qui commence et qui finit par le même refrain, *il est*, je lui dirai: et toi aussi tu seras sauvé et sanctifié autant et mieux peut-être qu'un chrétien, si tu apprends à le prononcer avec plus d'onction, et tu verras l'abondance se répandre dans ta maison, et tes brebis se multiplier et tes champs se couvrir de riches moissons. Et s'il ajoutait; mais il me semble que vous ne mettez pas un très-haut prix à tous ces biens, et qu'il ne faut pas un bien grand effort de l'intelligence et de la volonté pour les acquerir, je lui répondrais, c'est vrai; mais Dieu, dont la nature est insondable, ne veut point qu'on le sonde, et c'est pour cela qu'il aime les simples d'esprit; de sorte que tu n'as qu'à répéter aussi souvent que tu le pourras, et en y mettant la plus petite dose possible de pensée le mot sacramentel, sans t'inquiéter du reste. C'est ainsi que tu verras la vérité luire sur toi, et tes jours s'écouler tranquilles et heureux dans ce monde et dans l'autre.

Et quittant la religion pour revenir à Platon, et pour reprendre avec lui l'entretien commencé plus haut, je lui demanderai. Est-il vrai, mon maître, comme veut nous le faire accroire M. Janet, que vous enseignez que ce que nous devons dire du Dieu suprême

c'est tout simplement qu'*il est*. Car ici aussi il m'arrive ce qui m'est arrivé plus haut. C'est que dans les paroles de M. Janet je trouve bien M. Janet, mais je n'y vous retrouve pas tel que je vous ai trouvé dans nos entretiens d'autrefois, et tel que vous avaient trouvé avant moi d'autres plus savants que moi, les Alexandrins par exemple, ou Aristote, ou mon dernier maître lui même, celui que je viens de vous présenter. Mais voyons. Vous nous dites, ou du moins on nous dit que vous nous dites, que du Dieu suprême tout ce qu'il nous est permis de savoir et d'affirmer, c'est qu'*il est*. Or, dans *il est* il y a deux mots, *il* et *est*. Qu'est-ce que signifie *il*, et qu'est-ce que signifie *est?* Car il faut bien que ces deux mots aient une signification, à moins que votre Dieu suprême ne soit qu'un composé de deux mots. M. Janet nous dit pour vous qu'il signifie l'*être absolu* (1). Mais d'abord vous nous parlez du *bien* et non de l'*être absolu*, et il me semble que M. Janet vous attribue une expression et une pensée qui ne sont pas les vôtres. Mais passons. Vous nous dites donc que *il est* signifie l'*être absolu est*. Mais c'est là une explication qui, autant que je puis voir, n'en est pas une, et qui sent très fort l'éclectisme, puisqu'au lieu d'expliquer elle ne fait qu'éluder ou compliquer la difficulté. Car les mots *être absolu*, n'ont pas plus de signification que le mot *il*. Ils n'en ont une qu'autant qu'on leur en donne. Or il me paraît évident que si on veut leur en donner une, la proposition, l'*être absolu est*, ne sera plus la même proposition

(1) Ch. II, § 5, p. 278.

que *il est*, puisqu'on aura et l'*être*, et l'*absolu*, c'est-à-dire, *autre chose* que l'être, et l'être absolu *qui est*, c'est-à-dire, l'*être absolu*, et *autre chose* que l'être absolu, on aura, en d'autres termes, et l'être, et le non-être et toutes les déterminations qui sont contenues dans l'*être absolu est*. Et ainsi la proposition *il est* n'a absolument pas de sens, ou s'il en a un, il en a un tout autre que celui que vous lui attribuez, mon maître, ou que M. Janet prétend que vous lui attribuez. Et j'ajouterai que ces considérations s'appliquent à *il est*, à l'*être absolu est*, au *bien est*, et à d'autres propositions semblables. Mais je n'ai pas besoin d'ajouter qu'ici aussi c'est, comme toujours M. Janet, et non Platon qui parle. Car Platon nous parle du bien, et nullement de l'être. Et il dit expressément, comme nous venons de le voir, que le bien est supérieur à l'être ainsi qu'à l'intelligence et aux intelligibles. Et comment le bien, qui est supérieur à l'intelligence et aux intelligibles, ne serait-il pas supérieur au simple être? Comment le bien qui, dans la pensée et dans l'expression de Platon, forme le couronnement du monde des idées et l'unité absolue de l'intelligence et des intelligibles, c'est-à-dire, des contraires, comment le bien pourrait-il se réduire à l'être, lorsque nous trouvons Platon, dans le *Parménide* et dans le *Sophiste*, occupé à démontrer la coexistence de l'être et du non-être, ainsi que des contraires en général? Et ainsi l'interprétation que M. Janet donne à ce passage, non-seulement est démantie par ce passage lui-même, mais par l'ensemble et le sens général de la doctrine de Platon.

Et maintenant quelle est la vérité touchant la théo-

rie platonicienne du bien? La vérité est d'abord, que Platon n'a pas nettement déterminé la nature du bien, et ensuite qu'il n'a pas saisi la vraie et suprême nature de l'être absolu. C'est ce que comprit Aristote qui au bien de Platon substitua la pensée, et c'est ce que mieux qu'Aristote a compris Hégel qui à la pensée d'Aristote a substitué l'Esprit, l'Esprit universel, ou l'Esprit du monde. Et, en effet, la pensée est supérieure au bien, parceque le bien est lui-même, en tant qu'idée, une pensée, et parceque le bien pensé et dans la pensée veut mieux que le bien non pensé et hors de la pensée. Ensuite le bien est lui aussi un de ces Dieux inférieurs qui ne peuvent s'affranchir de l'opposition, ni par conséquent, accomplir la conciliation absolue des choses (1). La pensée, au contraire, est d'abord elle-même, et elle est ensuite la pensée non-seulement d'elle-même, mais de toutes choses. Et elle ne peut être la pensée d'elle-même qu'autant qu'elle est la pensée d'autre chose qu'elle-même, ou qu'autant qu'elle devient à elle-même son propre objet. Et, plus que toute autre pensée, l'absolue pensée n'est telle qu'autant qu'elle pense les choses dont elle est l'absolue pensée. Et en pensant les choses, et en les pensant dans leur idée, elle pense et elle fait les choses; car le penser et le faire se confondent dans l'absolue pensée. Et en pensant et en faisant toutes choses, elle est toutes choses, et elle est, en même temps, autre qu'elles. Et ainsi elle est l'intelligence

(1) Platon lui-même dit. T'πεναντίον γαρ τι τῷ ἀγαθω ἀει ἔιναι ἀνάγκη. *Théétète.*

et l'intelligible, comme elle est l'individuel et l'universel, et l'être et le non-être, et le mouvement et le repos, et la lumière et l'ombre, tous les contraires, en un mot, tous les degrés et toutes les sphères de l'existence ; ce qui fait que tout existe en vue d'elle, que sans elle rien ne saurait exister, et que tout trouve en elle sa fin et son unité. C'est ainsi que tous les êtres sont des pensées, et que la pensée qui pense, qu'elle se pense elle-même, ou qu'elle pense autre chose qu'elle-même est *la pensée de la pensée.*

Mais la pensée de la pensée, telle que l'a conçue Aristote, est une pensée abstraite et incomplète (1). C'est une pensée qui ne pénètre pas suffisamment dans le monde, et qui, ne pénétrant pas dans le monde, ne pose ni ne concilie la contradiction, et, par suite, n'est ni l'être absolu, ni l'absolue pensée. Le pensée concrète et absolue, au contraire, est celle qui ne redoute pas, si je puis ainsi dire, la contradiction, mais qui la pose, y vit, et, en y vi-

(1) J'emploie cette expression pour marquer le point véritable où, à mon avis, Aristote a laissé la philosophie. Car je ne suis nullement de l'avis de ceux qui, se fondant sur des passages isolés, au lieu de considérer l'ensemble de la théorie d'Aristote, prétendent qu'Aristote a séparé Dieu du monde. Comment, en effet, Aristote, qui reproche à Platon d'avoir séparé les idées des choses, et qui reconnaît la coexistence et l'indivisibilité de la forme et de la matière, aurait-il pu séparer la forme, ou l'acte absolu des formes de la matière et du monde ? Mais, d'un autre côté, il n'a pas clairement et systématiquement démontré leur rapport, et il l'a plutôt entrevu qu'il ne l'a compris, de même qu'il a entrevu le rapport de la logique et de la métaphysique sans pouvoir saisir l'unité de ces deux sciences.

vant, en triomphe. Car rien ne saurait exister, ni être pensé en dehors d'une telle pensée. Or cette pensée concrète, cette pensée de la pensée qui pose la contradiction et la concilie est l'Esprit, lequel est, par cela-même, l'Esprit universel, l'Esprit du monde. Suivant M. Janet, l'Esprit du monde de Hégel n'est pas un esprit vivant, mais une *chose*, un *caput mortuum*, comme il l'appelle, et cela parceque ce n'est pas un Esprit personnel et doué de conscience. C'est naturel. Si je prends pour type de l'être divin ma personnalité, ou le *je*, ou la conscience de soi, la pensée, et la pensée absolue qui est en moi, et l'absolue pensée, ne seront plus que des abstractions, des êtres de raison, des *flatus vocis*. Ce qui précède répond déjà à cette objection. J'ajouterai ici que cette objection s'adresse non-seulement à l'Esprit et à la pensée, mais à toutes les idées, et, qui plus est, à l'idée même de personnalité et de moi; de telle sorte que si cette objection était fondée, il n'y aurait plus des rapports consubstantiels, une nature, une essence commune entre les différents moi. Au fond cette objection part du point de vue sensualiste et atomistique. Il y a là un certain nombre d'êtres que je vois ou me représente, et que je compte, donc il ne peut y avoir que ces êtres que je me représente et que je compte. Quant à leur rapport, ce n'est qu'un *caput mortuum*, comme le dit M. Janet. Et ainsi dans la Trinité il y a bien le Père, le Fils et le Saint Esprit, mais pour ce qui est de l'unité consubstantielle des trois personnes, ce n'est qu'un mot. Il en est de même d'une armée, ou d'un être composé quelconque. Si l'argument de M. Janet était fondé, il faudrait dire que

l'armée est toute entière dans le nombre des soldats qui la composent, ou que l'être organique est tout entier dans le nombre des parties qu'il contient. Quant à l'ordre, à la disposition, à l'agencement des parties, à cette unité qui fait qu'une armée est une véritable armée, et un être organique est un véritable être organique, et en dehors de laquelle non-seulement il n'y a ni armée ni être organique, mais il n'y a ni soldat ni membre véritable, quant à tout cela ce ne sont que des mots, des abstractions, des *capita mortua*. C'est ainsi que ce qu'il y a de plus vrai, de plus réel et de plus essentiel dans les êtres échappe à la connaissance. C'est ainsi qu'on se met dans l'impuissance d'expliquer non-seulement les principes, mais les faits eux-mêmes. C'est ainsi enfin que l'Esprit universel n'est, aux yeux de M. Janet, qu'un *caput mortuum*, parcequ'il n'est pas tel esprit, telle conscience, ou telle personne (1).

Mais comment l'Esprit du monde, objecte encore M. Janet, peut-il être l'Esprit absolu, s'il est dans le monde? Car s'il est dans le monde, il est soumis aux conditions des choses de ce monde, c'est-à-dire il se développe et il devient. Et ainsi il sera successivement Platon, Hégel, Mahomet *etc.*, mais il ne sera jamais Esprit absolu.

Et d'abord, je demande la permission de remplacer l'*et cœtera* par un nom. Je ne sais si ce nom s'est présenté à l'esprit de M. Janet lorsqu'il écrivait ces lignes. Il aurait dû cependant s'y présenter. En tout cas je

(1) Voy. sur ce point mon *Introduction à la philosophie de Hégel*. Ch. VI, §§ 1, 2, 3.

reparerai cet oubli, et à la place de l'*et cœtera* je mettrai le Christ. Ce nom reconciliera peut-être M. Janet et ses amis avec le devenir, et même avec Hégel. Car, en voyant Hégel à côté du Christ, ils pourront se dire : voilà le Christ et Hégel qui sont devenus tous les deux. Donc, en tant que devenus, il n'y a pas de différence entre eux. On leur dira, il est vrai, qu'il y a d'autres différences. Mais à cela ils répondront, ou je répondrai pour eux, qu'autres temps, autres mœurs. Que si l'on insiste, et que l'on dise que dans l'un des deux cas il y a mystère, et que dans l'autre il n'y en a pas, je répondrai : mystère tant que vous voudrez, mais cela ne change pas le fait du devenir; et c'est ce qui me suffit pour l'objet que je me propose. Et d'ailleurs la création, la providence, un rapport quelconque qu'on suppose entre l'être absolu et le monde implique le devenir de l'être absolu. Ainsi l'absolu est-il la pensée du monde, soit qu'il pense le monde, soit que le monde le pense ? Il faut que l'absolu soit dans le monde. Car il n'est pas vrai, comme le dit Aristote, que l'absolu pourrait toucher le monde sans être touché par lui, c'est-à-dire ici, que le monde pourrait penser l'absolu sans que l'absolu pensât le monde. Ce qu'il faut dire, au contraire, c'est que le monde ne penserait pas l'absolu, si l'absolu ne pensait pas le monde. Et ainsi la présence de l'absolue pensée dans le monde est comme le témoignage visible de la connexion réciproque et consubstantielle du monde et de l'absolu. Et d'ailleurs un absolu qui n'est pas dans le monde, qui ne devient ni ne se manifeste n'est pas plus l'absolu de l'histoire qu'il n'est l'absolu de la raison. Il n'est pas

l'absolu de l'histoire, car l'histoire des religions, si elle a un sens, n'est et ne peut être qu'une manifestation et une incarnation successive de l'être absolu. Il n'est pas l'absolu de la raison, car l'objet suprême de la raison est précisément l'absolu, c'est-à-dire, l'universalité et l'unité des choses. Or, l'unité absolue est l'idée absolue, et l'idée absolue n'est pas l'acte pur, l'acte qui exclut le mouvement et la puissance, mais, au contraire, l'acte qui pose le mouvement et la puissance, et qui les pose, non comme des êtres accidentels et extérieurs, mais comme des moments essentiels de lui-même, des moments qui existent dans et pour lui, et pour lesquels et dans lesquels il existe à son tour (1). Et tel est l'Esprit. En d'autres termes, il y a l'être immobile, hors du temps et de l'espace, il y a l'être mobile, dans le temps et dans l'espace, et enfin, il y a l'être à-la-fois immobile et mobile, qui existe dans le temps et dans l'espace, et hors du temps et de l'espace; c'est-à-dire, il y a la *Logique*, la *Nature* et l'*Esprit*, lesquels sont trois idées coéternelles et consubstantielles, se supposant et se présupposant l'une l'autre, et constituant dans l'unité et la triplicité de leur essence le système absolu de la connais-

(1) Il n'est pas exact de dire que l'acte parfait est l'acte qui exclut la puissance, ou la possibilité. Car la possibilité (qu'il s'agisse d'ailleurs d'une possibilité logique, ou d'une possibilité matérielle) serait, en ce cas, un être, une force absolue placée vis-à-vis de lui, et l'acte parfait cesserait, par cela même, d'être l'acte parfait. L'être parfait est, par conséquent, celui qui contient la possibilité, et qui, la contenant, l'actualise. Et c'est cette actualisation éternelle et continue de la possibilité, qui constitue la vie parfaite et éternelle.

sance et de l'existence. C'est ainsi que les idées et les entéléchies qui, par suite de l'absence d'une connaissance systématique, demeurent, dans Platon et dans Aristote, comme extérieures au bien et à la pensée, deviennent, dans Hégel, ce qu'elles doivent être, des moments, des degrés essentiels du bien et de la pensée, et que le mouvement et l'histoire ne sont plus des accidents, une aberration et une déchéance, mais une théodicée vivante, une œuvre sérieuse et rationnelle qui trouve son principe, sa justification et son unité dans l'unité même de la raison et de la vie divine (1).

(1) Sur la division fondamentale de la théorie hégélienne et sur l'esprit absolu. Voy. mon *Introduction à la philosophie de Hégel.*



TABLE
DES MATIÈRES

OPINIONS

DE LA PRESSE

SUR

L'INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE HÉGEL.

(1 vol. in 8.° — 6 fr.)

« C'est la meilleure introduction à la philosophie de Hégel. »

(*Revue des Deux Mondes*).

« M. Véra a tout ce qu'il faut pour bien comprendre Hégel. Aussi, en le lisant, est-on tout surpris de si bien comprendre Hégel, qui se plaignait, de son vivant, de n'avoir été compris que par un seul disciple, qui même l'avait *mécompris*. »

(*Athenæum français*. Août 1855).

« A l'aide d'un style très-lucide et d'une grande précision d'expression, M. Véra est parvenu à nous présenter un exposé clair et élémentaire de la philosophie de Hégel. »

(*Westminster-Review*. Octobre 1855).

« A l'élégance d'un écrivain français, M. Véra joint cet amour de la science qui est le trait distinctif du caractère allemand. Nous recommandons vivement son Introduction. »

(*Athenæum*. Septembre 1855).

« On sent, en lisant ce livre, que M. Véra nous a tracé un tableau de la philosophie hegélienne aussi fidèle qu'animé. Et ce livre ne nous fait pas seulement pénétrer dans la philosophie hégélienne, mais dans la philosophie allemande en général. (*Critic*. Septembre 1855).

« Nous serions bien aise de voir une bonne traduction de l'ouvrage de M. Véra pour l'usage des étudiants anglais. »

(*Literarium*. Août 1857).

OPINIONS

DE LA PRESSE

sur

LA TRADUCTION DE LA LOGIQUE DE HÉGEL.

(2 vol. in-8 — 12 fr.)

« Au milieu de ces tentatives partielles (sur la philosophie de Hégel) un homme d'un grand courage et d'un esprit vigoureux, M. Véra, se présente à nous une traduction complète de Hégel à la main, et comme prémices de cet immense travail, il nous offre un des écrits les plus énigmatiques et les plus vantés de Hégel. »

(*Revue des Deux-Mondes*, 15 Décembre 1860).

« There are plenty of orators aud smart writers who will talk a great deal *about* Hegel and his broad results; but quite alone, we believe, is M. Vera in his desire to diffuse a *scientific* knowledge of the Hegelian philosophy.... Altogether, it is impossible to conceive a work more zealously and conscientiously executed. »

(*Athenæum*. 14 Janvier 1860).

« Non-seulement M. Véra nous aura traduit Hégel, mais il nous l'aura interpreté. Cet homme fameux, mais mal expliqué dans l'arcane de son texte, dont jusqu'ici on ne nous a donné que des déchirures.... compromis par les Cousins et les Proudhon et toute sa bande d'*assassins* littéraires ou politiques, M. Véra nous l'aura dévoilé. »

(*Pays*, 20 Mars 1860).

OPINIONS

DE LA PRESSE

SUR

L'INQUIRY INTO SPECULATIVE AND EXPERIMENTAL SCIENCE.

(1 vol. in-8.° — 3 fr. 50 cent.)

« Ce court et élégant essai par M. Véra a pour but d'écarter, autant que possible, les obstacles qui s'opposent à l'admission de la doctrine de Hégel en Angleterre. »

(*Westminster-Review*. Avril 1856).

« Le petit livre que nous avons devant nous témoigne d'une connaissance complète des côtés faibles des arguments de son adversaire, et d'une intelligence parfaite des endroits vulnérables de cette grande idole nationale, l'Induction Baconienne. »

(*Athenæum*. Mars 1856).

« Dans son *Introduction à la Philosophie de Hégel*, M. Véra a prouvé qu'il est un écrivain capable de traiter les sujets les plus abstrus d'une façon fort lucide et agréable à la fois. La même remarque s'applique au petit traité que nous avons sous les yeux. » (*Morning-Post*).

« Ce court essai est l'œuvre d'un homme supérieur, d'un homme qui a tout ce qu'il faut pour discuter à fond les difficiles questions qu'il traite ici brièvement. »

(*Gentlemen's Magazine*).

A LA MÊME
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE HÉGEL — 1 vol. in-8. . . Fr. 6.
LOGIQUE DE HÉGEL, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel — 2 vol. in-8 » 12.
PROBLÈME DE LA CERTITUDE — 1 vol. in-8 . . . . » 3.
PLATONIS, ARISTOTELIS ET HEGELII DE MEDIO TERMINO DOCTRINA — in-8 . . . . » 1.
INQUIRY INTO SPECULATIVE AND EXPERIMENTAL SCIENCE — in-8. Londres, chez Longman . . . . » 3 50.
HISTORY OF RELIGION AND OF THE CHRISTIAN CHURCH BY BRETSCHNEIDER, TRANSLATED INTO ENGLISH — in-4. Londres chez Longman. » 6.
Pour paraître prochainement, PHILOSOPHIE DE LA NATURE DE HÉGEL, traduite pour la première fois et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

PAR **Henri Ritter**

TRADUCTION FRANÇAISE, PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION

PAR **M. CHALLEMEL-LACOUR**

3 vol. in-8 1861. — Prix : 18 fr.

TOME I. — Le cartésianisme. — DESCARTES, E. DE LA FORGE, JEAN CLAUBERG, GEULINX, SPINOSA, PASCAL, MALEBRANCHE.
TOME II. — Le sensualisme et le rationalisme en Angleterre et en Allemagne. — NEWTON, CLARK, LOCKE, CUDWORTH, SHAFTESBURY, VAN HELMONT, LEIBNITZ.
TOME III. — L'idéalisme et le scepticisme en Angleterre. Le sensualisme et le naturalisme en France. Ecole écossaise. HUME, COLLIER, BARKELEY, HELVÉTIUS, D'HOLBABH, WOLF, BURKE, HEMSTERHUIS, MONTESQUIEU, ROUSSEAU.

ETUDES SUR LA DIALECTIQUE DE PLATON ET DE HÉGEL, par P. Janet in-8.
SYSTÈME DES BEAUX ARTS par Hégel, traduit par Ch. Bénard, 3 vol. in-8, 22 fr. 50 cent.

Milan, 1861. Imprimerie Lombardi — Rue Fiori Oscuri, N 4.

DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD

